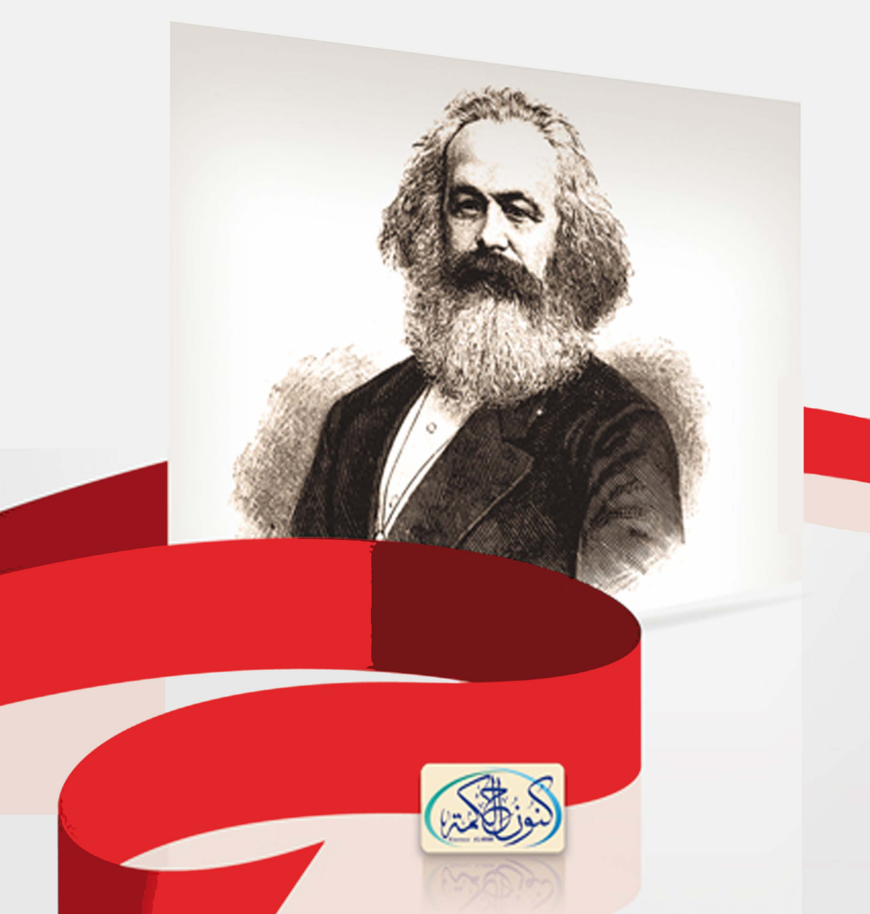
الأستاذة وابل نعيمة

الاغتراب عند كارل ماركس



الاغتراب

عند كارل ماركس

"دراسة تحليلية نقدية"

الأستاذة وابـل نعيــمة

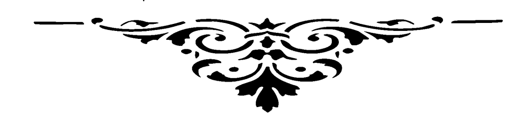


مؤسسة كنوز الحكمة

Kounouz El-Hikma

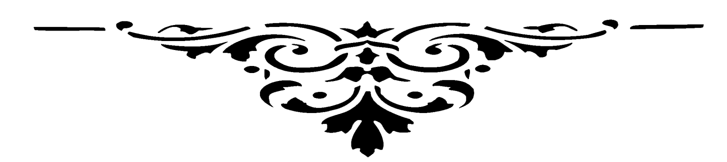
للنشر و التوزيع

1434هـ/2013م



الاغتراب عند كارل ماركس

"دراسة تحليلية نقدية"



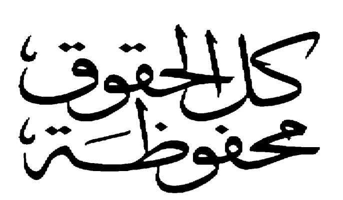
تأليف

الأستاذة وابل نعيمة

رقم الإيداع القانوني 1354-2013

العنوان: حي الشمس الضاحكة عمارة (أ) الأبيار - الجزائر

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz



مقدمــة :

لقد أسّست الفلسفة عقلانيا لمجتمع إنساني متميّز ضمّنته قواعد ونظما ونظريات، لا تختلف في مراميها (ضمنيا) عن نظيراتها تلك كما حدّدها الوحي الإلهي. فكان لها بذلك الفضل في صناعة الإنسان ذو البعد الديني، الأخلاقي، الاجتماعي، السيّاسي، الاقتصادي.... فانتقل على إثرها نقلة نوعية ارتقت به إلى مصاف الكائن المتميّز.

لكن ما طرأ أثناء مراحل تطور الجنس البشري عبر مختلف الحقب التّاريخية، مجابهته ومعارضته من قبل قوى مختلفة " دينية، اجتماعية، حقوقية، سياسية، اقتصادية..." جسّدها الإنسان ذاته من خلال محاولة إخضاع بعض الأفراد إلى بعضهم الآخر تحت أشكال مختلفة. ولمّا كان الأفراد متفاوتين طبيعيا واجتماعيا من حيث قواهم الذهنية والمادّية. أدّى الأمر والحال هذه إلى خضوع واستسلام قسم منهم إلى قسم آخر، وهو ما ميّز مسيرة الإنسان عبر التاريخ.

هذا التعارض القائم في حياة الإنسان الدينية والاجتماعية والحقوقية والسيّاسية والاقتصادية، هو ما يسميه كارل ماركس (KARL MARX) (1818م-1883م) الاغتراب أو الاستلاب (Aliénation).

تعود الجذور الأولى لكلمة الاغتراب إلى أصول لاتينية وهي (Alienato) حيث كانت تستعمل للدّلالة على معاني كثيرة أوضحها المفكر (ريتشارد شاخت) فيما يلي: "إنّ الأصل اللاتيني لكلمة اغتراب هو Alienato، ويستمد هذا الاسم معناه من فعل Alienare بمعنى تحويل شيء ما لملكية شخص آخر أو الانتزاع أو الإزالة. وهذا الفعل مستمد بدوره من فعل آخر هو Alienus أي ينتمي إلى شخص آخر أو يتعلق به. وهذا الفعل الأخير مستمد بصفة نهائية من لفظ Alius الذي يعني الآخر سواء كاسم أو كصفة"[1].

الحق إنّه ليس هناك مفهوما موّحدا للاغتراب يتفق حوله كل الفلاسفة، حيث استخدم كل واحد منهم هذا المصطلح بمعنى خاص ومن زاوية خاصة، انطلاقا من وضعية تاريخية واجتماعية وروحية محدّدة بشروط معيّنة، وذلك منذ القدم.

فظاهرة الاغتراب ليست بظاهرة حديثة أو معاصرة، بل إنّ لها وجود يمتد إلى عهد المجتمعات القديمة. فالمجتمع اليوناني القديم مثلا، كان يعيش حالة من الفساد عمّت كل جوانب الحياة فيه وخاصة الجانبين الاجتماعي والسيّاسي. وهو ما تنبّه إليه أفلاطون (PLATON) (427ق.م/337ق.م) الذي راح من خلال كتابه **الجمهورية** يدعو إلى ضرورة الإصلاح. وهذا لا يتأتى – حسبه – إلاّ إذا نُصّب الفيلسوف (الحكيم) على رأس السلطة في المجتمع.

[1] ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة: كامل يوسف حسين، الطبعة الأولى، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات النشر، 1980).

وكانت الغاية المعرفية الأولى من هذا البحث تتعلق بمحاولة لتحديد مفهوم الاغتراب كما ورد لدى ماركس. هذا المفكر الذي أخذ على عاتقه منذ البداية (مرحلة الشباب) مهمّة الخوض في دراسة واقع المجتمعات المعاصرة (البورجوازية) دراسة نقدية معمّقة، متضمّنة لجميع مظاهر الحياة المادّية والروحية فيه. وذلك انطلاقا من رؤية واقعية متميّزة، صقلتها تجارب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسيّاسية التي عايشها شخصيا في كل من موطنه الأم بروسيا (ألمانيا)، في كنف الإقطاع، ومن بعده فرنسا وإنكلترا مهد الرّأسمالية. وأدّت به إلى البحث عن الأسباب الرئيسة المسؤولة عن ظهور الاغتراب في حياة الإنسان.

غير أنّ التطرّق إلى فلسفة ماركس في هذا السياق يستوقفنا حتما عند محطّة فكرية هامّة شكّلت مصدر المدّ الفلسفي الرئيس الذي استقى منه هذا الأخير مفهومه الأولي للاغتراب. إنّهما معاصراه الألمانيين: جورج فريديريك ويلهم هيغل (George Wilheim Friedrich Hegel) (1770م-1831م) ولود فيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (1804م-1872م). وهو ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية: **ما الذي يميّز مفهوم الاغتراب عند ماركس عن مفهومي كل من هيغل وفيورباخ؟ وإلى أيّ مدى يمكن اعتبار طرحه طرحا جديدا مقارنة مع سابقيه؟.**

للإجابة على هذه الإشكالية الفلسفية، نتبنى في هذا البحث المنهج المقارن والمنهج التحليلي الاستنتاجي.

يتفق الباحثون على أنّ هيغل كان أول فيلسوف وظّف مصطلح الاغتراب توظيفا فلسفيا متميّزا، وارتقى بالموضوع إلى مرحلة النضج الفلسفي الحقيقي. هذا ما يظهر من خلال ذلك التعمّق في دراسة الظاهرة محاولا البحث في أسبابها وكذا في الحلول الممكنة لتجاوزها.

فهيغل فسّر الاغتراب تفسيرا مجرّدا (ميتافيزيقيا) انطلاقا من الفكر: (الفكرة، الوعي، الرّوح، المطلق، العقل، الله، الأنا). وهو ما يعرف لديه باغتراب الوعي عن ذاته. هذا الوعي يأخذ مسارات مختلفة عبر ما يسمّى بجدلية الوعي. فهو يكون أول الأمر في حالة تطابق مع ذاته تطابقا ماهويا ومنطقيا (لحظة الوعي المباشر)، إلى أن يتخارج عنها في لحظة من لحظات الديالكتيك (لحظة الانشطار) محاولا التموضع في العالم الموضوعي (العقل الموضوعي) للاستحواذ على واقع ضروري وحبسه في مقولات منطقية ثابتة. عندئذ يتحول إلى موضوع (قوة) مستقل معاد ومناقض لماهيته الأولى التي هي الأنا. ليعود من جديد إلى ذاته المغتربة في آخر لحظة من لحظات جدلية الوعي (لحظة الروح الواثق من نفسه) بعد أن يكون قد نمّا خبرته بتجارب العالم الخارجي، وأهمّها تجربة العمل في الكون المستقل (أساس التحرّر).

فيورباخ على خلاف هيغل (المعلّم)، يضفي على الاغتراب في كتابه **جوهر المسيحية** بعدا ماديا (انثروبولوجيا) يجسده الإنسان بوصفه كائنا واقعيا وحقيقيا (ماديا). وعلى هذا لم تعد الفكرة أصل الاغتراب بل الإنسان ذاته. هذا الأخير الذي يحتقر حقيقة ذاته (عظمته) فيلجأ إلى البحث في قوة

أخرى غريبة عنه ومفارقة له، يعز إليها صفاته وخصائصه المثلى يسميها اللـه. معتقدا أنّ هذا اللـه هو مصدر كنوز أسراره الشخصية.

هذا التفسير لمحتوى علاقة الإنسان باللـه، هو ما قاد فيورباخ إلى فكرة الاغتراب الديني. فالإنسان نفسه يستلب ذاته في كائن خيالي (وهمي) يسمى اللـه. وهو يذهب إلى اقتراح العاطفة، أي الحب بين أبناء البشر، كحل لتجاوز حالة الاغتراب الديني لأنّها وحدها تعبر عن ذلك الانسجام مع الطبيعة البشرية. عندئذ يعود هذا الأخير إلى أصله الأول ويفهم الإنسان أنّه هو نفسه مصدر كل الصفات والخصائص المثلى التي بداخله.

ما شدّ ماركس إلى الفيلسوفين : الصيّاغة الفلسفية المتميّزة لفكرة الاغتراب وما تحمله من أفكار مهمّة (الجدل، التاريخ، العمل) تنّم عن قمّة النضج الفكري بالنسبة إلى هيغل. واكتشاف الأساس المادّي لأصل الاغتراب بالنسبة إلى فيورباخ. وهو اكتشاف كان له من الأهميّة ما أصبح يشكل نقطة انطلاق ماركس في فلسفته حول الاغتراب بل وفي فلسفته ككل.

فماركس الذي بدأ مشواره متأثرا بالفيلسوف النموذج "هيغل" شأنه شأن أبناء جيله من المفكرين الألمان. لم تكن الفلسفات الكلاسيكية لتستهويه بقدر ما استهوته الفلسفة الهيغيلية. لكنّه ما حدث لاحقا، هو أنّ ماركس أصبح يرى في تفسير هيغل للاغتراب تفسيرا مشوّها ومقلوبا رأسا على عقب. وسبب هذا التحوّل في الرؤية (من الإعجاب إلى الامتعاض) يعود أساسا إلى ذلك المنطلق التجريدي (الفكر) الذي تقوم عليه الفلسفة الهيغيلية. وبالتالي فهي تغفل – حسبه – الواقع وعالم الواقع (الأساس المادّي) حيث يقبع الإنسان

الواقعي والحقيقي، ممّا جعل تاريخ الإنسانية كلّه بل وتاريخ العالم هو تاريخ الفكرة المغتربة عن ذاتها لا غير. وهو ما أدّى إلى نقطة الخلاف بينهما.

امتعاض ماركس من الأساس المثالي الهيغيلي قاده إلى تغيير وجهته نحو فلسفة فيورباخ، نظرا لمنطلقها المادّي في تفسيرها لظاهرة الاغتراب. وهو مالم يجده لدى معلّمه هيغل. غير أنّ ما سنلاحظه، هو أنّ مادّية فيورباخ التي تجعل من الإنسان بوصفه كائنا واقعيا وحقيقيا منطلقا لها، على أهمّيتها لم تعد بدورها تقنع ماركس كفاية لنقائص اكتشفها فيها، من ضمنها: تناولها الإنسان كموضوع مادّي بمعزل عن ظروف وشروط عالمه الواقعي (وجوده الاجتماعي) الذي هو جزء منه. كما أنّها انتهت نهاية مثالية رغم انطلاقتها المادّية. وهذا حين استبدلت الدين بالعاطفة كحل لتجاوز الاغتراب.

وانطلاقا من نقد ماركس لكل من هيغل وفيورباخ تجلت معالم فلسفة جديدة تؤمن بالاغتراب كفكرة وكظاهرة موجودة فعليا. وبالأساس المادّي كأصل لهذه الفكرة. لكن ليس المادّة بالمعنى الضيّق الذي يشمل الإنسان وحده، بل المادّة بالمفهوم الواسع الذي يشمل واقع الإنسان وشروطه المادّية. وعلى أساس هذا المفهوم الجديد للمادّة بنى ماركس مفهومه حول الاغتراب. إذ خلص إلى أن نمط إنتاج الحياة المادّية (ظروف الإنتاج) في مجتمع سمته الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج، هو المسؤول المباشر عن تحوّل عامة الناس (الطبقة الكادحة) إلى مجرد أشياء تابعة للأشياء المادّية الأخرى. وهو ما يشعرهم بالغربة تجاه ذواتهم وتجاه عالم الأشياء الذي يشكلونه هم أنفسهم. ورأى أنّ الحل الأمثل للقضاء على هذه الظاهرة لا يكون إلاّ من خلال ثورة

مادّية حقيقية تعمل على تغيير الأوضاع في المجتمعات المغتربة تغييرا جذريا، وتعيد للإنسان إنسانيته المستلبة.

لعرض كل هذه الأفكار بالتحليل، قسّمنا هذا البحث إلى ثلاثة فصول رئيسة. الفصل الأول يشتمل على ثلاثة مباحث وهو بعنوان "السياق الفلسفي لفكرة الاغتراب". ولقد جاء فصلا تمهيديا تطرّقنا من خلاله إلى إبراز الأصول النظرية لفكرة الاغتراب لدى ماركس كما وردت في فلسفة كل من هيغل (المثالية) وفيورباخ (المادّية). مبرزين في الوقت نفسه صياغة ماركس الجديدة للفكرة (الاغتراب) على ضوء نقده للفلسفتين السابقتين.

أما الفصل الثاني، فقد جاء بعنوان "أشكال الاغتراب عند ماركس". وقد اشتمل هو الآخر على ثلاثة مباحث حاولنا من خلالها التطرّق إلى أهّم الأشكال التي تتجلى فيها ظاهرة الاغتراب في حياة الأفراد. مستهلين المبحث الأول بالحديث عن الاغتراب الديني على اعتبار أنّه يمثل - بالنسبة إلى ماركس - النظرية العامّة المبّطنة لكل النظريات الأخرى الموجودة في المجتمع. انتقالا إلى الاغتراب السيّاسي (المبحث الثاني) وختاما بالاغتراب الاقتصادي، أساس الاغتراب كلّه (المبحث الثالث).

ولهذا، فقد حاولنا في الفصل الثالث الذي جاء بعنوان "طرق تجاوز الاغتراب عند ماركس" وهو يشتمل على مبحثين، التطرّق إلى الحلول التي يراها ماركس كفيلة بتجاوز ظاهرة الاغتراب في المجتمع بكل تجلياتها. بدءا بالثورة الاشتراكية (المبحث الأول) وهي المرحلة الأولى من النّضال الذي تقوده البرولتاريا ضد الرّأسماليين. وأخيرا، الثورة الشيوعية (المبحث

الثاني). وهي المرحلة الثانية والأخيرة للتحرّر البشري الشامل من كل مظاهر الاستعباد (الاغتراب).

هذا، وقد أنهينا بحثنا المتواضع بخاتمة خصّصناها لإبراز أهّم الاستنتاجات التي خلصنا إليها من خلال عرضنا لموضوع "**الاغتراب عند كارل ماركس**".

في الأخير، لا شك وأن الباحث في أي ميدان مهما كان مجاله، إلاّ وواجهته منهجيا ومعرفيا صعوبات تطرحها طبيعة الموضوع الذي هو بصدد البحث فيه. أو العوامل الموضوعية المحيطة بظروف إنتاج البحث أو كليهما معا.

ومن ضمن الصعوبات التي واجهتنا ونحن ننجز هذا العمل:

1- صعوبة موضوع البحث في حدّ ذاته. إذ كان لزاما علينا: أن نفهم أولا الاغتراب لدى هيغل وهو محطّة فلسفية معقدة نظرا لطبيعة تفسيره المجرّد للظاهرة. ثم ثانيا فهم الاغتراب لدى فيورباخ. وهذا الانتقال من المثالية إلى المادّية ليس انتقالا حرّا، بل كان يستدعي ربطه بما سبقه (هيغل) نظرا لوجود علاقة فلسفية بينهما. وهذا كلّه حتى يتسنى لنا في الأخير الوقوف على حقيقة الاغتراب لدى ماركس مادام قد استقى هذا المفهوم عنهما.

2- صعوبة المقارنة بين كل من هيغل، فيروباخ وماركس، نظرا لوجود علاقة تجمع بين أفكارهم تارة. وتفصل بينها تارة أخرى.

3- قِدم وقلة المصادر المترجمة إلى اللغة العربية.

الفصـل الأول

" السيــاق الفلسفــي لفكرة الاغتراب "

تمهيـد :

إذا ما أردنا أن نعـود بفكـرة الاغـتراب لـدى مـاركس إلى جـذورها الفلسـفية الأولى، التي شكّلت الحلقة الرئيسة في مفهومه العام حولها، فإنّنـا حـتما سـنقف عنـد محطّة فلسفية هامّة كان لها فضل كبير في ذلك، آلا وهي الفلسفة الكلاسيكية الألمانية بتياريها المثالي الذي تزعمه هيغل والمادّي الذي مثّله فيورباخ[1].

فيما يخص فلسفة هيغل المثالية، فقد كان أثرها واضحا في فكر ماركس منذ البداية، حيث كان يعد واحـدا مـن ضـمن الهيغليـين الشـباب (Jeunes Hegeliens) الذين أخذوا على عاتقهم مهمّة الدفاع عن أفكار معلّمهم وتكريسها في الحياة العامّة. ولكن ما إن حدث الانفصال بينهما بسبب الاخـتلاف حـول أسـاس التفكـير، حتّـى راح ماركس يغير اتجاه تفكيره نحو فلسفة فيورباخ بعدما تبيّن لـه بـأنّ المـادّة هـي مبـدأ الوجود وليست الفكرة المطلقة كما يعتقد هيغل.

انطلاقا مـن هـذا الاحتكـاك بكـلا التيـارين (المثاليـة والمادّيـة) جـاءت فكـرة الاغتراب عند ماركس تحمل في سياقها العام آثار فلسفة هيغل من جهة، وآثار فلسـفة فيورباخ من جهة أخرى، ولكن بصياغة جديدة -كما سنراها مـن خـلال البحـث- تـنم عن أصالة هذا الفيلسوف وتميّزه في معالجته لهذه الظاهـرة.

---

[1] ريتشارد شاخت، الاغتراب، ص. 126

هذا ما يظهر لنا بصورة جليّة من خلال تلك التغييرات التي أحدثها على مستوى الكثير من المفاهيم والأفكار التي تضمّنتها فلسفة كل من هيغل و فيورباخ[1]. إذ راح يصحح ما كان يعتقده خاطئا ويكمل ما كان يراه ناقصا. وعلى هذا النقد لكلا الفلسفتين قدّم تفسيرا جديدا لظاهرة الاغتراب جعله يتميّز كفيلسوف خرج من حضن الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، لكنّه رسم لفلسفته طريقا آخرا غير المثالية الهيغلية والمادّية الفيورباخية.

من هنا، وقبل أن نتطرّق إلى فهم حقيقة الاغتراب كما وردت في فلسفة ماركس، لا بدّ وأن نعرف أولا كيف فهمها كل من هيغل وفيورباخ حتّى يتسنى لنا الوقوف على أبعاد فلسفتهما في مفهوم ماركس حول الاغتراب.

---

[1] Roger Garaudy, Clefs pour Karl Marx, (Paris, Editions Seghers , 1964) p. 69

أولا : فكرة الاغتراب عند هيغل

يعد هيغل واحدا من أشهر الفلاسفة الذين ظهروا على ساحة الفكر الحديث. ولقد تناول عبر مشواره الفكري عدّة مسائل وقضايا فلسفية، وعالجها بنزعة متميّزة مستمدة من طبيعة مذهبه المثالي، كما استطاع أن يبني صرحا فلسفيا مكّنه من تبوء مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة، وذلك من خلال ما خلّده من أفكار ونظريات في مؤلفات هامّة أشهرها كتاب فينومنولوجيا الفكر * 1807 الذي تطرّق فيه إلى ظاهرة الاغتراب انطلاقا من مفاهيم تؤكد أصالته الفكرية.

ولا شك أنّ من بين ما يميّز هيغل عن بقية الفلاسفة هو اعتباره الاغتراب ظاهرة جديرة بالدراسة والتحليل إذ تحول معه الموضوع إلى فكرة مركزية [1]. في حين كان ضمن الفلسفات السابقة لا يعدو أن يكون مجرد موضوع ثانوي. ولقد غلب على تناوله لهذه الظاهرة جانب التجريد، حيث ربط مسارها بمسار الفكر، وهو ما يعرف عنده بجدلية الوعي (Dialéctique de la Conscience) التي يعرض من خلالها المراحل الثلاث التي يمر عبرها وعي الذات أثناء دورته الدياليكتيكية وهي : الوعي الخالص (Conscience Pûre) في المنطق، الوعي في اغترابه عن ذاته في الطبيعة (Conscience Aliénée) والوعي حين يعود إلى ذاته في فلسفة الروح (Conscience Sûre de Soi) وهي اللّحظة التي يعبر فيها عن تجاوز حالة الاغتراب [2].

إنّ الدارس لموضوع الاغتراب عند هيغل، يجد نفسه أمام جملة من المفاهيم والمصطلحات تصب كلّها في وعاء واحد وهو الفكر (Esprit) *

---

* La Phénoménologie de l'Esprit (1807).

[1] ريتشارد شاخت، الاغتراب، ص. 59

[2] روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة : إلياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، دون تاريخ)، ص. 23

* وتترجم أيضا الروح.

كالفكرة، الروح، المطلق، الوعي، العقل، الأنا، الذات ... إلخ. وما نريد معرفته بناء على ما تقدم هو : كيف فهم هيغل الاغتراب ؟ وكيف كان مسعاه الفلسفي في تحليله لهذه الظاهرة انطلاقا من الفكر ؟

من خلال قراءة مؤلفه فينومنولوجيا الفكر بفصوله الأربعة *، نلاحظ أنّ موضوعاته تدور في مجملها حول مفهومين أساسيين يشكلان بنية الكتاب كلّه وهما الأنا (الذات) (Sujet) والموضوع (Objet). فما هو الأنا ؟ وما هو الموضوع ؟ ما طبيعة العلاقة بينهما ؟ وما علاقتهما بمفهوم الاغتراب عند هيغل ؟

حاول هيغل بوصفه فيلسوفا البحث في الفكر انطلاقا من قناعة ميتافيزيقية جعلته يعتقد أنّ الفكر هو مبدأ الوجود. وانتهى إلى نتيجة يمكن اعتبارها خلاصة الفكر الهيغلي برّمته مفادها أنّ الفكر هو وعي الذات ذاته، الروح، المطلق، الله وهو ما يوضحه في كتابه دروس حول فلسفة الدين إذ يقول: " الروح المطلق هو الروح ذاته. الله في ألوهيته هو روح واع لذاته. ومن هنا فقط يمكن أن يكون هو الله "[1]. هذه المفاهيم جميعها المشتركة في معنى واحد بالنسبة إلى هيغل، هي ما يشار إليها في فلسفته بالأنا أو الذات ويشكل الوعي جوهر كينونتها " الوعي مجرد أنا لا أكثر " [2]. بينما يرمز الموضوع إلى العالم الخارجي " العقل الموضوعي " الذي هو أصلا نتاج الروح، وبعبارة أخرى هو الروح نفسه والوعي ذاته الذي انفصل عن ذاته

---

* 1- اليقين الحسّي أو الهذ أو الظن 2- الإدراك الحسّي أو الشيء والوهم 3- القوة والفهم : الظاهرة والعالم الفوق الحسّي 4- حقيقة اليقين بالذات.

[1] Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, 1ère partie, trad. J. Giblin. (Paris, J. Verin, 1995) p. 200

[2] هيغل، فينومنولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، (الجزائر، الشركة الجزائر للنشر والتوزيع، 1981)، ص. 84

إلى شقّين " وأعني به أنّ الوجود المحض ينشق في كل خبرة حسّية إلى شـقّين، هـما مـا سميناهما بالهذين، هذا الأنا وهذا الموضـوع ". [1]

في البداية، يكون الأنا والموضوع الذي هو العالم الموضوعي بالنسبة إلى هيغل مماثلين * لبعضـهما الـبعض، فالأنـا مماثـل للموضـوع والموضـوع بـدوره مماثـل للأنـا. والإثنان يشّكلان معا وحدة منسجمة ومتكاملة لا غنى فيها للواحد عن الآخر [2]. هـذه الوحدة المباشرة لوعي الذات هي مـا يسـميها هيغـل بلحظـة الـوعي المبـاشر (لحظـة الروح المباشر) وهي أولى لحظات جدلية الوعي، سمتها الأساسية عدم وجـود اخـتلاف أو تضاد بين الأنا وموضوعه، بل كلاهما منعكس في الوحدة ومتعرف على الآخر كذات كلّية واحـدة. وهذا قبل أن تطالهما لحظة التمزق، ويدخلان تحت عامل التضاد : " إنّ الوعي بالذات في أوّل أمره قيام بسيط لذاته، متساو معها، مـقصى عنهـا كـل آخـر (أو غريب فماهيته وموضوعه هما بالنسبة إليه الأنـا " [3]. فـلا مجـال للحـديث هنـا عـن الآخر ما دام الوعي لا يشمل في هذه المرحلـة إلاّ لحظـة واحـدة مبـاشرة صرفـة، هـي لحظة الأنا والموضوع معا، أي وعي الذات لذاتـه.

إن أهمّ فكرة يمكننا استنتاجها خـلال هـذه المرحلـة الأولى هـي أنّ هيغـل يجعل من الـلـه في فلسفته فكرة مقترنة بالذات ومحايثة لها. فالـلـه والذات سيّان - الـلـه هو الذات والذات هي الـلـه- ويؤكد ذلك بقوله : " يتجلى المتنـاهي كـذلك كلحظـة أساسـية بالنسـبة إلى اللاّمتنـاهي، وهـذا الأخـير لا يمكنـه أن يكـون الـلـه بمفارقتـه للمتنـاهي ... " [4]. هـذا اللاّمتنـاهي الـذي يطلـق عليـه اسـم الـلـه وإن بدا -لحظة التخارج- موضوعا مفارقا للمتناهي، أي الذات. فهذا لا يعدو أن يكـون

---

[1] المصدر نفسه، ص. 84

* التماثل : التوافق (Analogie) (الأنا موافق للموضوع، والموضوع بدوره موافق للأنـا).

[2] هيغل، المصدر السابق، ص. 159.

[3] المصدر نفسه، ص. 159

[4] Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, Op.cit., p. 129

بالنسبة إلى هيغل مجرد تعبير عن تلك الحركة التي بواسطتها يتجاوز المتناهي ذاته في الطبيعة [1] ليعود إليها من جديد لحظة عودة الوعي المغترب إلى ذاته "اللـه هو كذلك المتناهي، في حين أنّ الأنا هو اللاّمتناهي، اللـه يعود إلى ذاته في الأنا كمتناهي ليذيبها، ليلغيها ويحفظها فيه، فهو لا يمكنه أن يكون اللـه إلاّ بعودته إلى الأنا وبدون العالم، اللـه ليس اللـه ". [2]

إذا كانت هذه الصورة الأولى لعلاقة الذات بالموضوع في أولى لحظات جدلية الوعي عند هيغل، فما هي الصورة الثانية التي تحوزها هذه العلاقة ضمن نفس النسق؟.

بعد أن يشرح هيغل لحظة الوعي المباشر، ينتقل إلى لحظة أخرى يسميها " مرحلة الانشطار " *، ويعني بها ذلك التمزق الذي يحدث على مستوى وعي الذات، فتتولد بموجبه لحظتان من الوعي: لحظة الأنا ولحظة الموضوع، اللّتان تظهران في شكل قوتين مستقلتين عن بعضهما البعض، سمتيهما الاختلاف والتضاد: هذه اللّحظة هي ما يسميها هيغل لحظة الوعي المغترب، أو لحظة الروح الممّزق. وعلى هذا النحو ينتصب وعي في مواجهة وعي آخر.

ويعبر على ذلك بقوله :

" ... سوى أنّ الغير وعي بالذات كذلك، وهكذا ينتصب فردا في مواجهة فرد آخر وإنّهما إذ ينتصبان على هذا النحو لا يخرج أحدهما بالقياس إلى الآخر عن كونه موضوعا بين

---

[1] روجيه غارودي، فكر هيغل، ص. 100

[2] Hegel.; Leçons sur la philosophie de la religion, Op.cit, p. 130

* التمزق، الانفصال.

الموضوعات، كلاهما شكلان مستقلان (أو مكتفيـان)[1].

هذا الوعي المنقسم على ذاته إلى وعيين : الأنا من جهة والموضـوع مـن جهـة أخرى يسميه هيغل أيضا الوعي البائس (Conscience Misérable) تعبـيرا منـه عـن حالة الشقاء والألم التي تشـوب حيـاة الـوعي المتلبّـك في التنـاقض مـع ماهيتـه : " إن الوعي البائس لهو الوعي بالذات بما هو ماهية مزدوجـة لا تـزال متلبكـة في التنـاقض دون أن تتعداه " [2] ويأخذ هذا التمزق عنـد هيغـل صـورة الشيء الـذي يملـك وجـودا موضوعيا مستقلا بذاته، متخارجا عن الأنا ونافيا علاقته بـهذا الوسط، وفي هذا يقول :

> **" ... هذه الضـدّية تمنـع قبوعهـا في الوحـدة المكونـة للوسط الذي يضمها، وان لزمتها هذه الوحـدة لزومـا جوهريا لا يقل عن لزوم النفـي. وعليـه فتميّـز هـذه الوحدة من حيث لا تقف عن كونهـا الوحـدة وكفـى، بل مـن حيـث هـي وحـدة مانعـة لغيرهـا نافيـة لـه، عملية تقع خـارج هـذا الوسـط الـذي لا يعـود أيضـا محضا أو وحدة لا اكتراث لهـا بمـا يشـغلها بـل واحـدا بوحدة مانعة، والواحد هـو لحظـة النفـي مـن حيـث تربطه بنفسه علاقـة بسـيطة ويمنـع غـيره: عـلى هـذا النحو يتم تعين الشيئية في صورة الشيء ..."[3].**

[1] هيغل، فينومنولوجيا الفكـر، ص. 159

[2] المصدر نفسـه، ص. 176

[3] المصدر نفسـه، ص ص. 98-99

وعليه، فإنّ هذه اللّحظة الثانية المنشطرة عن الوعي تتعيّن في شكل قوة غريبة، مناقضة ومعادية للّحظة الأولى، والتي هي بدورها تشكل أيضا قوة أخرى من جانبها.[1]

إنّ هذا الوضع المزدوج والمتناقض الذي صارت عليه علاقة الوعي بالذات هو ما يعنيه اغتراب الوعي عن ذاته في فلسفة هيغل.

السؤال المطروح هو : ما هو المنحى الذي تأخذه ظاهرة اغتراب الوعي عن ذاته في الحياة العامّة ؟

إنّ العالم الذي يعيش فيه الإنسان هو بالنسبة إلى هيغل نتاج روح أزلي تجسده الفكرة المطلقة (الموضوع)، التي تخارجت عن الأنا لحظة انقسامه على ذاته في الطبيعة، ودخلت مسرح التاريخ وتطورت فيه عبر تجليات مختلفة في الحياة الإنسانية (المؤسسات، الدولة، الدين، القانون، الفن)، متخذة لنفسها وجودا موضوعيا مستقلا عن الذات، غريبا عنها ومناهضا لها [2]. وهو ما يفسر -حسب هيغل- حالات الاغتراب التي يعيشها الإنسان في هذا العالم على مستويات مختلفة : كالاغتراب السيّاسي الذي ينّم عن تعارض العلاقة بين الفرد-المواطن (Citoyen) (الإرادة الخاصّة) والدولة (Etat) (الإرادة العامّة)، وذلك حين تتحول هذه الأخيرة إلى كيان مناقض ومعاد للأولى، فتنتهك الحرّيات والحقوق الفردية. وهذا ما يؤدي بدوره إلى خلق أنواع أخرى من الاغتراب؛ كالاغتراب الاجتماعي والحقوقي. بالإضافة إلى هذا فهناك الاغتراب الديني الذي يجعل من الله روحا متعاليا ومفارقا لذات

---

[1] Jean Hyppolite. Genèse et structure de la phénoménologie de l’esprit de Hegel. Tome 1 (Paris, Aubier, Edition Montagne) p. 151

[2] محمّد العريبي، فيورباخ بين الاغتراب والثورة، (تونس، دار التقدم للنشر والتوزيع، 1981)، ص. 14

الإنسان وعالمه *، وهو ما يرفضه هيغل الذي يرى أنّ اللاّمتناهي (اللـه) والمتناهي (الإنسان) هما الإثنان شيء واحد [1].

إذن ، على هذا الأساس يحدث الانفصال وتظهر إلى الوجود موضوعات مستقلة وقائمة بذاتها ، والخلاصة أنّ ما تبدعه وما تنتجه الذات من أفكار وموضوعات تصبح تتجلى وكأنّها أشياء مستقلة بذاتها، غريبة عن هذه الذات التي هي أصلا مصدر وجودها بل ومعادية لها كذلك [2].

كيف يقيّم هيغل ظاهرة اغتراب الوعي عن ذاته ؟

يرى هيغل أنّ اغتراب الوعي عن ذاته أمر ضروري من الناحية المعرفية [3]، حتّى يعود ليتعرف عليها ويؤكدها من جديد كوعي ذات خالص، مكتسبا لخبرات وتجارب العالم الخارجي، ذلك أنّ الذات لا شيء خارج التاريخ والطبيعة. ولعلّ ما يميّز مسار الوعي لحظة اغترابه عن ذاته في الطبيعة، هو أنّ التجارب المختلفة التي ينّمي خبرته بها لا تقتصر فقط على الجانب النظري، وإنما تتعداه لتشمل جوانب أخرى من الحياة كالأخلاق، القانون والدين. وحين يعود الوعي المغترب إلى ذاته يكون عندئذ قد نمّى معرفته الخاصّة لذاته وللعالم الذي هو موضوع العلم. [4]

---

* لقد كان (هيغل) يرى في مسيحية العصور الوسطى صورة من صور الاغتراب كونها كانت تصور اللـه على أنّه كائن متعال مفارق لذات الإنسان، كذلك الأمر بالنسبة للديانة اليهودية لكن ما إن جاء عصر النهضة حتّى أعيد تفسير الدين تفسيرا عقليا وأصبح ينظر إلى الكلي الذي هو اللـه والخاص الذي هو الإنسان على أنهّما شيء واحد. وعليه فاللـه لم يعد مفارقا للذات الإنسانية بل محايثا لها (تجسد اللـه في المسيح)، ولكن الروح الكلي هو خالق كل شيء وهذا حسب – هيغل دائما-.

[1] Hegel, <u>Leçons sur la philosophie de la religion</u>, Op.cit. p. 129

[2] Roger Garaudy, <u>Clefs pour Karl Marx</u>, Op.cit. p. 69

[3] Jacque Michel, <u>Marx et la société juridique</u>, (Alger, Office des Publications Universitaires) pp 184-149

[4] Jean Hyppolite, <u>Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel</u>, Op.cit.
pp. 15-16

إنّ تحليل ظاهرة اغتراب الوعي عن ذاته يجعلنا نقف عند السبب الرئيس الذي جعلها تطفو على سطح الحياة الإنسانية، وهو لا يخرج في إطاره عن التصّور المثالي الذي هو سمة الفلسفة الهيغيلية.

فهيغل ينطلق من فكرة أنّ الفكر (الله) هو خالق ومبدع العالم، في حين أنّ هذا الأخير ليس موضوعا مستقلا عن الأول (الله موجود في الأشياء التي أبدعها)، لكن لضرورة ميتافيزيقية (معرفية) كان لا بّد من حدوث الانفصال بين الفكر والكينونة (الوجود) حتّى تأخذ هذه الأخيرة دورتها في عالم خارج عالمها الأصلي وبالتالي تعيش تجارب جديدة، لكنّ نتائجها ستكون مطبوعة بطابع الألم والمعاناة (الاغتراب الديني، السيّاسي، الحقوقي، الاجتماعي) ولن تجد ذاتها إلاّ إذا عادت من جديد واتحدت بطبيعتها الأولى التي انفصلت عنها (الفكر).

وكأنّ هيغل يريد أن يقول لنا من خلال هذه الفكرة بأنّ حقيقة الأشياء لا يمكننا معرفتها إلاّ إذا عرفنا أضدادها. كما أنّ الله هو الحقيقة المطلقة الأولى والأخيرة بالنسبة إلى الإنسان. والسّعادة لا يمكن بلوغها إلاّ إذا عرفنا هذا الكائن الذي هو موجود بذواتنا. وبالتالي فإن سبب الاغتراب أصله ميتافيزيقي بالدرجة الأولى وإن كانت له إسقاطات في عالم الواقع.

لكن السؤال المطروح هو : كيف يمكن للموضوع أن يتحد من جديد بالأنا ؟ وبمعنى آخر، كيف يمكن تجاوز حالة اغتراب الوعي عن ذاته ؟

إنّ إمكانية تخطي ظاهرة الاغتراب مسألة واردة في فلسفة هيغل وهي لا تخرج عن نطاق الفكر ومساره الجدلي. هنا نجد أنفسنا نقف عند ثالث وآخر لحظات ديالكتيك الوعي وهي لحظة الروح الواثق من نفسه " عهد العقل " [1].

---

[1] روجيه غارودي، فكر هيغل، ص. 110

حتّى نفهم خطوات هذه المرحلة لابّد من التطرّق إلى جدلية السيّد والعبـد (Le Maître et l'Esclave).

تقوم هذه الجدلية على فكرة رئيسة هي صراع الأضـداد، مفادهـا أنّ القـوتين المتخاصمتين الناجمتين عن لحظة انشطار الوعي على ذاته، تدخلان في صراع مرير من أجل الحياة وتحدي الموت " وعليـه فمسـلك الـوعيين بالـذات مسـلك مرسـوم بحيـث يمتحن كلاهما نفسه ويمتحن الآخر في صراع من أجل الموت والحياة " [1]. بحيث تحـاول كل قوة تأكيد ذاتها بالقضاء على الأخرى وإزالتها مـن الوجـود " كـل طـرف ينـزع إلى موت صاحبه " [2].

ما يحدث خلال الامتحان الصعب لكلا الوعيين من أجل إثبـات الـذات، هـو أنّ أحدهما يُقبل ببسالة على تحدي الموت إلى درجة المجازفـة بالحيـاة " فبغـير المجازفـة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ على الحرّية " [3]. بيـنما الآخـر يرتبـك أمـام هـذه التجربـة، فيتراجع خشية أن يفقد حياته بعدما استشعر رعب الموت " انّه إذ حسّـها، قـد تسرب الذوبان إلى كيانه الدفينة ودبّت الرعشة في أعماقه وجميع ما رسخ فيه قـد اهتـز " [4]. فماذا كانت النتيجـة ؟

لقد نجم عن هذا الصراع من أجل الحياة انشـطار جديـد عـلى مسـتوى كـل وعـي أدّى إلى ظهـور لحظتـين مـن الـوعي : اللّحظـة الأولى يسـميها هيغـل (السـيّد) (Maître) وهو وعي خالص قائم بذاته. أمّا اللّحظة الثانيـة فهـي (العبـد) (Esclave) وهو وعي ليس خالصا لذاته، بل وعي حاضر لوعي آخـر، تـابع للسـيّد، للحيـاة وعـالم الأشياء. فيقـول :

---

[1] هيغل، فينومنولوجيا الفكـر، ص. 160

[2] المصدر نفسـه، ص. 160

[3] المصدر نفسـه، ص. 160

[4] المصدر نفسـه، ص. 165

" فبهذه الخبرة يقوم من ناحية وعي خالص بالذات، ومن الناحية الأخرى وعي ليس خالصا لذاته بل حاضر لوعي آخر، أي وعي عنصره (أو معدنه) الكون أو قار على صورة الشيئية ... أحدهما الوعي المستقل (أو المكتفي بنفسه) الذي يؤلف قيامه لذاته ماهيته بينما الآخر الوعي التابع الذي ماهيته الحياة (العيش) أو الكون لغيره، أحدهما السيّد والآخر العبد ". [1]

ما نستنتجه من هذه النظرية أنّها تعبر عن حالة اختلال في موازين القوى بين الطرفين المتضادين، مرّده ذلك التمزق الذي طال وحدة الوعي بالذات في أول لحظة، حيث انفصل الموضوع عن ماهيته (الأنا) ففقد طبيعته المطلقة -وعي غير خالص- بينما احتفظ الآخر بها -وعي خالص- [2]. هذا ما تطلعنا عليه نتيجة ذلك الامتحان الذي دخله الطرفان، إذ استطاع الوعي الخالص أن يؤكد ذاته كقوة مطلقة حين أقدم على التضحية وتحدي الموت، فتولد عنه وعي آخر خالص بذاته استحق لقب السيّادة وقيادة من هو دونه شجاعة وقوة " فالسيّد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر " [3]. بينما فشل الوعي غير الخالص في تأكيد ذاته عندما ارتبك أمام الموت خشية أن يفقد حياته. فتولد عنه وعي آخر غير خالص " العبد " تابع للوعي الآخر.

السؤال المطروح هنا : كيف يتخلص الوعي التابع " العبد " من عبوديته ويسترجع طبيعته الأولى كوعي ذات خالص ؟

---

[1] المصدر نفسه، ص. 162

[2] المصدر نفسه، ص. 162

[3] المصدر نفسه، ص. 163

يـمر تحرّر الوعي بالنسبة إلى هيغل عبر مرحلتين. تتم كلتاهما عـلى مسـتوى الفكر وفي إطار واحد وهو العمل. أي نشاط الإنسان وشغله في الطبيعـة الـذي يُكـوّن ذاته ويخرجه من حالة الاغتراب التي يعيشها بكل تجلياتها " ففـي العمـل بالتحديـد، حيث بدا الوعي الذليل كأنـه يحمـل معنـى غريبـا عليـه، يمسي الـوعي بفعـل تجـدد اكتشافه نفسه بنفسه وعيا ذا معنى خاص "[1]. المرحلة الأولى هي بمثابـة بدايـة تحـرّر الوعي، إذ يكتشف فيها الوعي غير الخالص (العبـد) مـن خـلال تعاملـه مـع الطبيعـة بواسطة الشغل، مدى قساوة وتعقد قوانين العالم الطبيعي المناهضة له[2]. حينها يتولد بداخله إحساس يشعره بطبيعة كونه المغاير للوسط الذي هو فيه، ما يجعلـه يمضي في رحلة البحث عن الذات بغية بلوغ ماهيته الحقّة التي ينتهي -في مرحلة لاحقـة- إلى إدراكها، وتأكيدها كحقيقة خالصة نافيا عنها كل غريب " إنّه يثبت نفسه كحد ناف في مجال الدوام صائرا بذلك لذاته شيئا يقوم لذاتـه "[3].

هذه العملية يسميها هيغل " النشاط التكويني للوعي"، وتتجلى أهمّيتهـا في تجاوز حالة الخوف التي يعيشها الوعي الذليل في كونه المسـتقل، المهـدّد بـالزوال بـين الفينة والأخرى " بغير النشاط التكويني يبقـى الخـوف خوفـا داخليـا أبكـما ولا يصـير الوعي وعيا لذاته "[4]. وعليه فهي كخطوة أولى ضرورية لتخطي حالة الاغتـراب.

ما نستنتجه من هذه المرحلة الأولى، هو أنّ " وعي العبد " بالنسبة إلى هيغل يلعب دورا مهّما في تحـرّر الإنسـان المغـترب عـن ذاتـه، وذلـك لا يتحقـق إلاّ بواسـطة العمل " الشغل ". وهو ما يؤكده بقولـه :

---

[1] المصدر نفسـه، ص. 166

[2] روجيه غارودي، فكر هيغـل، ص. 106

[3] هيغل، فينومنولوجيا الفكـر، ص. 166

[4] المصدر نفـسه، ص. 167

" ... السيّد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الكون المستقل : لأنّ ذلك هو رباط العبد، ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح وبه تبين تابعا لا يفترق استقلاله من استقلال الشيئية، أمّا السيّد فهو القوة المسيطرة على هذا الكون (أو الشيئية) ... فالسيّد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر. وبالمثل يتصل السيّد اتصالا غير مباشر بالشيء عن طريق العبد، فالعبد باعتباره وعيا بالذات بوجه عام يسلك بإزاء الشيء مسلكا نافيا ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل بفعله إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك إلاّ تغييره بفضل العمل " [1].

إنّ أهمّية العمل كما يراها هيغل لا تنحصر في عملية تحقيق ذات الإنسان فحسب، وإنّما في تحقيق غايات كلّية بين جميع أفراد المجتمع، بحيث تذوب الغاية الخاصّة للإنسان في الغاية الكلّية بطريقة عفوية من دون أن يدركها الوعي مباشرة [2]. هذا ما سنعرفه من خلال المرحلة الثانية التي يتم فيها حسب هيغل تجاوز الاغتراب نهائيا.

في هذه المرحلة الثانية، يحاول هيغل أن يرقى بالمسائل الاقتصادية إلى مستوى الفكر، انطلاقا من المبادئ العامّة التي استنبطها من الاقتصاد الإنكليزي في تحليله للسّلعة، ممثّلا في رائده عالم الاقتصاد " آدم سميث "

---

[1] المصدر نفسه، ص ص. 162- 163

[2] روجيه غارودي، فكر هيغل، ص. 119

(1723م-1770م) [1]. ويظهر هذا الأمر من خلال إدراج هيغل الغاية الخاصّة للإنسان في الغاية الكلّية. وهي نفس النظرية التي يقوم عليها الاقتصاد السيّاسي الإنجليزي، تفسيرها : إنّ الفرد إذ هو يعمل لنفسه فهو في الوقت نفسه يعمل لغيره، وكأنّ هناك قوة خفيّة داخلية تدفعه إلى ذلك دون وعي منه. فالإنسان وبطبيعة سلوكه الأناني يسعى دائما إلى تحقيق مصالح فردية خاصة والمجتمع الرّأسمالي أساسا يقوم على هذا المبدأ. لكن بالمقابل يرى هيغل أنّ أنانية الأشخاص هذه المقتصرة على تلبية المصالح الشخصية بالدرجة الأولى، تؤدي في الوقت نفسه إلى تحقيق غايات كلّية لا يدركها مباشرة، كأنّ هناك قوة خفيّة ضرورية تدفع بالأشخاص إلى ذلك دون وعي منهم، هذه القوة هي ما يسميها هيغل حيلة العقل [2]. فما مفادها ؟

إنّ العمل في الكون المستقل (عالم الأشياء) يعبر عن واسطة غير مباشرة بين السيّد والعبد [3]. هذا الأخير وإن كان يشقى في الطبيعة بجهده من أجل توفير مستلزمات الحياة الضرورية لاستمرار عيشه، فهو في الوقت نفسه ومن دون أن يعي ذلك مباشرة، يحقق جانب الاستمتاع بتلك الأشياء للسيّد الذي يحظى في الأخير بالمتعة دون عناء "أمّا السيّد وقد وسط العبد بين الشيء وبينه، فلا يتصل باستقلال الشيء إلاّ على هذا النحو مستمتعا به استمتاعا صرفا، إنّه يترك جانب استقلال الشيء للعبد الذي يهيئه (بجهده)". [4]

هذا التحقق العام والشامل للخدمة من طرف العبد، يرجعه هيغل إلى حيلة منبثقة عن تصوّر في العقل تجعل الأشخاص أثناء نشاطهم الخاص يحققون غايات كلّية من خلال غاياتهم الخاصّة من دون أن يعوا ذلك مباشرة " وحين يكون الموضوع وعيا بالذات، فهو معا أنا وموضوع على حدا سواء،

---

[1] المرجع نفسه، ص. 119

[2] المرجع نفسه، ص. 119

[3] هيغل، فينومنولوجيا الفكر، ص ص. 162- 163

[4] المصدر نفسه، ص. 163

بـهذا يخرج لنا من الآن تصوّر العقل (الروح). فما ينتظر الوعي الآن هو الخبرة بما هو العقل "[1]. فالعملية وإن كانت تبدو في الطبيعـة غـير مقصـودة، فهـي مقصـودة عـلى مستوى العقل وغايتها تكمن بالنسبة إلى هيغل في تمهيد الطريق نحو تجاوز الاغـتراب " ... بيد أنّ رجوعه الصادق إلى ذاته أو صلحه معها، سوف يبين عن تصوّر العقل ..."[2]. في هذا الإطار نطرح السؤال التالي : ماذا ينجم عن هذه الحيلة -حيلة العقل- التي يلجأ إليها هيغل كوسيلة لتجاوز ظاهرة الاغتـراب ؟

يربط هيغل مهمّة حيلة العقل بالنشاط التكويني للوعي[3]، فهو بالنسبة إليه مسألة ضرورية تسمح للوعي الذليل أن يكوّن ذاته وينضج. وهذا لا يتسنى له إلاّ من خلال سلسلة التجارب التي يخوضها في العالم الطبيعي والشغل من ضـمنها. في خضـم التكوين يبدأ الوعي الذليل يعي ذاته شيئا فشـيئا حتّـى يصـل إلى مرحلـة يـدرك فيهـا أهمّية الدور الذي يلعبه في حياة السيّد، من حيث هو خادمه في الطبيعـة، فلـولاه لما كنت لحياة السيّد أي معنى، ولما استطاع أن يحقق كل هذا الاستمتاع بالأشياء[4]. وكلّما أدرك وعي العبد دوره في الحياة، التي تقوم أصلا على رغبة السيّد، كلّما استعاد يقينـه بنفسه أكثر وأكثر، ومكّنه هذا من تجاوز مرحلـة العبوديـة. فهـو لم يعـد ذلـك الـوعي المرتبك المهزوز في كيانه، بل صار يعي حقيقـة كونـه في الحيـاة -وعيـا قائمـا بذاتـه- " كذلك سوف تصبح العبودية بالأحرى في خلال تحققها الخاص (بالعمل) عكس ما هي إيّاه مباشرة، سـوف تنطـوي نفسـها كـوعي منـدفع في نفسـه : متحولـة بـالانقلاب إلى استقلال حقيقـي "[5].

---

[1] المصدر نفسـه، ص. 155
[2] المصدر نفسـه، ص. 176
[3] المصدر نفسـه، ص. 167
[4] المصدر نفسـه، ص. 163
[5] المصدر نفسه، ص. 164

لكن ما كان للوعي الذليل أن يدرك حقيقته -ماهيتـه- إلاّ عـن طريـق وعـي السيّد الذي اكتشف نفسه فيه. وهذا ما سيقوده إلى الاعـتراف بـه عـلى أنّـه هـو هـو نفسه ماهيته "كلاهما يعرف نفسه متعرفا بالآخر " [1]. من جهته يصبح وعي السـيّد في هذه المرحلة يعي أهمّية الدور الذي يلعبه العبد بواسطة الشغل، والذي من دونـه لا يستطيع أن يحظى بالمتعة في هذا الكون. هذا الشـعور المتبـادل بـين الـوعيين بضرورة كـل طـرف في حيـاة الآخـر هـو مـا يـنجم عنـه مـا يسـمى بحركـة العرفـان (Reconnaissance) التي ينجر عنها اعتراف كل وعي بالآخر " الوعي بالذات لا يكون في ذاته ولذاته إلاّ حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالـذات : أي من حيث هو ملاق منه عرفانا بكونه كذلك ". [2]

على هذا النحو، تنصهر ازدواجية الـوعي في الوحـدة بعـدما أدرك كـل طـرف أهميّة الطرف الآخر واعترف له بدوره في حياتـه، متعرفـا في الوقـت نفسـه عـلى ذاتـه وعلى الآخر كماهية واحدة " ... حينئذ يدرك كل فرد أنّه هو نفسه الآخـر ..." [3].

وبـهذا النفـي للفرديـة -نفـي النفـي- (La Négation de la Négation) تقـوم وحدة الوعي بالذات قياما كلّيا خالصا، خاليا من كـل أشـكال التعـارض والتنـاقض " سـوى أنّ الواقع أن الوعي بالذات هو الانعكاس المشتّق عن حضور العالم الحسّي والعالم المدرك، الوعي بالذات ماهيته هو العود إلى ذاته ابتداء مـن المغـايرة [4]. مـا يعنـي في الأخـير عـودة الـوعي المغترب إلى ذاته وماهيته الحقّة بعد أنّ سُلبت منه لحظة التخارج " فإن صحّ كونه هو فيـه

---

[1] المصدر نفسـه، ص. 158

[2] المصدر نفسـه، ص. 156

[3] المصدر نفسه، ص. 157

[4] المصدر نفسـه، ص. 148

صيّره حرا من جديد "[1]. وهذا هو الخلاص من منظور هيغل والـذي يعـبر عليـه أيضـا بقولـه :

" لكن هنا الخلاص وإن حدث من حيث المبـدأ هـو رغم ذلك فعل يأتيه الطرف الآخر في القياس، طرف الماهيـة القائمـة بـذاتها، ثـم إن تضـحية الطـرف الجوهري لم تكن في الوقت نفسه فعـلا مـن جانـب واحد بل فعلا تضمن فعـل الآخـر، لأنّ النـزول عـن الإرادة الخاصّـة نفـي مـن جهـة فقـط : مـن حيـث تصوره أو في ذاته، لكنّه في نفس الوقت فعل إيجابي يضـع الإرادة في آخـر ويضـعها بوجـه التحديـد لا كـإرادة فرديـة بـل كلّيـة ...، هكـذا تصـير في نظـره إرادة كليـة أو قائمـة بـذاتها لكـن يخفـى عليـه أنّـه نفسه هذه الإرادة، فتخليه عن إرادته بما هي إرادة فردية بما هو حسب تصوره الوجه الإيجـابي لـلإرادة الكلية "[2].

ما يمكن أن نستنتجه من خلال هذه المرحلة، هو أنّ حيلة العقـل التـي يلجـأ إليها هيغل من أجل تجاوز ظاهرة الاغتراب ليست منفصلة عن المرحلة الأولى. كما أنّ هذا التدخل للعقل لا تتجلى لنا أهمّيته إلاّ في الأخير حين يكتسب الوعي المغترب عـن ذاته حقيقة يقينه بنفسه كوعي ذات خالص.

بالإضافة إلى هذا، فإنّ لحظـة "الـروح الواثـق مـن نفسـه " باعتبارهـا آخر مراحل جدلية الوعي، هي اللّحظة الحاسمة التي يتم فيها تجاوز ظـاهرة

---

[1] المصدر نفسـه، ص. 157

[2] المصدر نفسـه، ص. 137

الاغتراب بكل تجلياتها، حيث يدرك الوعي الذليل طبيعة معدنه الحقيقي الـذي تمثلـه الفكرة المطلقة مقصى عنها كل اختلاف أو تناقض وليس الكون. عندئذ فقـط يتخطـى لحظة اغترابه لذاته بالعودة إلى ماهيته الأولى بعـد سلسـلة التجـارب التـي خاضـها في العالم الطبيعي ونمّت معرفته بـهذا الوجود [1].

إنّ هذه اللّحظات الثلاث * التي عبّر هيغل عنها من خلال جدلية الوعي، وإن كانت تبدو في نسقها العام لحظات ميتافيزيقية (عقلية) إلاّ أنّ عمقها لا يخلو ممّا هو واقعي (تاريخي).

فبالنسبة إلى هيغل فإنّ كل لحظة من لحظات الوعي يقابلها تاريخيا نموذجـا لمدينة أو دولة (عـالم) معيّنـة انفـردت عـبر التـاريخ بسـمات خاصـة. فاللّحظـة الأولى (لحظة الروح المباشر) تقابلهـا المدينـة الإغريقيـة القديمـة التـي كانـت تعـرف بدولـة المدينة (Cité) والتي كانت مثالا حيّا للديمقراطية والحرّية ومثال الوحـدة والانسـجام والتوافق بين الخاص (الفرد) والكل (الدولة) من خلال مبدأ احترام الحقوق والواجبات بين الطرفين [2].

هذا التقابل بين الروح (الوعي) في وحدته المباشرة والمدينة الإغريقية القديمـة تعبير عن خلوّ المجتمع الإغريقي آنذاك من ظاهرة الاغتراب (التمزق بـين الخصوصـية والكل). وهنا نلتمس بطريقة غير مبـاشرة الـدور الـذي لعبتـه الفلسـفة * (العقـل) في تجاوز كل أشكال التعارض التي كان بإمكانها أن تحدث في المجتمع تحت أي طائلة.

---

[1] Jean Hyppolite, Genèse et structure de la phénoménologie de l’esprit de Hegel, Op.cit, p. 15

* لحظة الروح المباشر، لحظة الروح المستلب ولحظة الروح الواثق من نفسـه.

[2] روجيه غارودي، فكر هيغـل، ص. 122

* وهو الدور الذي أكّده " هيغل " فيما بعد خلال المرحلة الثالثة (الروح الواثق من نفسـه). فالعقل -حسبه- هو وحده القادر على التنظير لمجتمع منسجم خال من كل أشكال التعارض. وهذا ما أكدته تجربة الفلسفة اليونانية القديمة التي كانت غايتها اصلاحية شملت كل ميادين الحياة.

اللّحظة الثانية (الروح المستلب) يقابلها تاريخيا العالم الروماني والـذي اعتـبره هيغل أول شكل للاغتراب (الاستلاب) [1] فهو الذي مزّق رباط الوحدة التي كان يعرفهـا المجتمع الإغريقي القديم وخلق بدلها التعارض والتناقض بين الإرادة الخاصّـة والإرادة العامّة، نتيجة انتهاك الحرّيات والحقوق الفردية مـن قبـل النظـام الإمبراطـوري. هـذا الوضع نتج عنه اضمحلال المفهوم القديم للمـواطن المـديني (Citadin) وظهـر بدلـه مفهوم الإنسان الخاص (Privé) الذي انشغل بأموره الخاصّة، وراح يعتبر الدولة واقعـا متعاليا ومفارقا لإرادته (الاغـتراب السـيّاسي). كـما خلـق لنفسـه عالمـا روحيـا متعاليـا مفارقا أيضا لذاته أسقط فيه تلك القوى الخارجية معتبرا إيّاها قدرا محتوما عليـه [2].

إذن، إذا كان المجتمع الإغريقي القديم قد قـاده طريـق " العقـل " إلى خلـق الانسجام والتوافق بين الإرادة الخاصّة والإرادة العامّة، فـإنّ العـالم الرومـاني قـد قـاده طريق " القوة " إلى تمزيق تلك الرابطة بين الإرادتين وحوّلها إلى هـوّة فسـيحة سـمتها التعارض والتناقض بين ما هو كلي وما هو خـاص.

فيما يخص المرحلة الثالثة والأخيرة (الروح الواثق من نفسه)، فهي تمثل لدى هيغل العالم الجرماني (الألماني) والذي يطلق عليه اسم عهـد العقـل [2*]. وهـو العـالم الـذي يـتم فيـه تحقيق الوحدة والانسجام بين الإرادة الفردية والإرادة الكلّية (تخطي الاغتراب) انطلاقـا مـن إعادة تفسير الأشياء تفسيرا عقليا وبالتالي عـودة الأمـور إلى طبيعتهـا الأولى الحقّـة [3]. عندئـذ يدرك الإنسان (الفرد) أنّ أناه هو نفسه الكل والكل هو نفسه أناه " أنا متكثر في نحن ونحـن

---

[1] روجي غاوردي، المرجع السابق، ص. 126

[2] المرجع نفسه، ص. 127

[2*] وسمي أيضا عصر النهضة وعصر التنوير (الأنـوار). وهو العصر الذي استبدلـت فيه سلطة الكنيسـة بسلطة العقل.

[3] روجي غاوردي، المرجع السابق، ص. 23

مؤتلف في أنا "[1]. إذن ففي هذه اللّحظة بالذات تختفي من حياة الإنسان كل أشكال التناقض بينه وبين عالمه سواء الواقعي (المجتمع، الدولة) أو الميتافيزيقي (اللـه).

إنّ أهمّ الاستنتاجات التي يمكن أن نصل إليها في الأخير من خلال هذا المبحث تتلخص فيما يلي :

1/- مفهوم الاغتراب عند هيغل مقترن اقترانا خالصا بالفكر، وهو يعبر عن علاقة تعارض بين الأنا ونتاجها الخاص.

2/- الفكرة المطلقة هي ذلك الكل المطلق الأسبق أنطولوجيا عن الشيء، وما مظاهر الوجود المادّي إلاّ صورة متجلية لها في غمرة الاغتراب.

3/- الفكرة المطلقة هي التي تصنع مسار التاريخ.

4/- الاغتراب ليس مسألة سلبية، بل مسألة ضرورية لفهم حقيقة ذواتنا والعالم الذي يحيط بنا، وبدون هذا الامتحان تبقى الفكرة فارغة من المحتوى.

5/- التجربة الحسّية مطلوبة كأساس لقيام نظرية المعرفة.

6/- العمل ضروري وهو مبدأ التطور والتحرّر.

إذا كان هيغل يعد أول فيلسوف يسهم في التأسيس الفلسفي لمفهوم الاغتراب على النحو الذي رأيناه . فهل هذا معناه أنّ كل المحاولات التي تلت إسهاماته حذت حذوه أم أنّها عرفت اتجاهات أخرى مغايرة لمنطلقه ؟، هذا ما سنعرفه مع تلميذه فيورباخ الذي يعد ثاني فيلسوف يبرز دوره في موضوع الاغتراب. فما هو البعد الذي أخذته ظاهرة الاغتراب في تفسير فيورباخ؟ كيف فهمها ؟ هل مفهومه للاغتراب مماثل لمفهوم هيغل ؟ أم أنّه يختلف عنه ؟

---

[1] هيغل، فينومنولوجيا الفكر، ص. 156

ثانيا : فكـرة الاغتراب عند فيورباخ.

لا شك أنّ الفيلسوف: فيوربـاخ ذا النزعـة المادّيـة وصـاحب المؤلـف الشـهير **جوهر المسيحية** [1*]، كان في بداية مشواره الفلسفي واحدا من أولائك الفلاسـفة الـذين أطلق عليهم آنذاك اسم "الهيغلييين الشباب" [2*] لتشبعهم بأفكار معلّمهم هيغل، الذي طالما اعتبرته الأوساط الفكرية وبحق مرجعية فلسفية هامّـة ومكسـبا فكريـا لـيس في تاريخ الفلسفة الألمانية وحسب، وإنّما في تاريخ الفلسفة العالمية على حـد سـواء. لكـن ما يسجل على فيورباخ أنّه ما لبث يعتنـق فلسـفة هيغـل طـويلا حتّـى انسـلخ عنهـا محاولا قلب أساسها رأسا عـلى عقـب، مـن خـلال فلسـفته الجديـدة التـي أرادهـا أن تنطلـق مـن الأرض إلى السّـماء ولـيس العكـس. وبعبـارة أصّـح مـن الإنسـان بصـفته موجودا واقعيا وحقيقيا إلى الـلـه الذي لم يكن في نظره سوى الصورة الوهمية لجـوهر الإنسان " الكائن المطلق، إله الإنسان هو جوهر الإنسان ذاتـه " [1]. مـن هـذا المنطلـق نكتشف أنّ مشكلة فيورباخ مع هيغل لم تكن مجرد مسألة فلسفية تتعلق بالجوانـب المعرفية وحسب، وإنّما تقـوم في جوهرهـا عـلى بعـد آخـر ميتـافيزيقي الجانـب وهـو الدين. من هنا نطرح السؤال التالي : ما حقيقة الدين بالنسبة إلى فيورباخ وما علاقتـه بمفهومه حول الاغتـراب ؟

إنّ أهمّ ما ميّز انطلاقه فيورباخ في مجال الفكر أنّها كانت دينية بحتة، إذ بدأ تعليمه كدارس لعلم اللاّهوت، شأنه في ذلك شأن معلّمه هيغل. لكنّه سرعان ما تخـلى عن هذا الإتجاه وراح يكرّس نفسه لدراسـة الفلسـفة مفضـلا إيّاهـا عـن الـدين نظـرا لطابعها التأمّلي الذي لم يجده في اللاّهوت [2].

[1*] L'Essence du Christianisme ألفه عام 1841، تطرق فيه إلى كشف الجوهر الحقيقي للديـن.

[2*] من بين الهيغيليين الشباب نذكر : (برونو بوير، دفيد شتراوس كارل ماركس، فريدريك انجلز ...) وغيرهـم.

[1] Ludwig Feuerbach, L'Essence du Christianisme, trad. Jean Pierre Osier et Jean Pièrre Grossier (Paris, François Maspero, 1973) p. 122

[2] محمّد العريبـي ، فيوربـاخ بين الاغتراب والثـورة، ص ص 11- 13

هذا التحوّل الجذري في منحى تفكيره -من اللاّهوت إلى الفلسفة- كان له ما يبرّره من الناحية الفلسفية بالنسبة إليه في كتابه جوهر المسيحية الذي اعتبر بمثابة دراسة نقدية لاذعة للدين المسيحي من جهة، والفلسفة الهيغيلية من جهة أخرى: فإذا كان هيغل قد نظر إلى الله (الروح، المطلق) على أنّه المبدأ الأول للإنسان ولعالم الإنسان -كما سبق وأن رأينا-. فإنّ فيورباخ أفرغ هذه الفكرة من معناها المثالي وأعطاها بعدا آخرا ذا محتوى مادّي، يجسده الإنسان ذاته بحيث يصبح هو نفسه المبدأ الأول لوجود الإله وليس العكس[1]. وهذا حين يقر بأنّ الله ماهو إلاّ صنيعة (خلق) بشرية ليس أكثر، تجسدت في الأذهان نتيجة لتلك التصوّرات التي يحملها الإنسان عن جوهره. واعتقادا منه بأنّ هذه الأخيرة أسمى من أن تكون مرتبطة بحقيقته هو كبشر، فإنّه يعزها إلى كائن غريب عنه ومفارق له يسميه الله، ويصبح هو الحقيقة السّامية بالنسبة إليه " وهكذا فالله هو جوهر الإنسان المدرك كحقيقة سامية ". [2]

على هذا الأساس، نستنتج أنّه إذا كان مفهوم الاغتراب عند هيغل يتلخص لنا في اغتراب الفكر عن ذاته، وذلك حين ينشطر هذا الأخير إلى قوتين (الأنا، الموضوع) مستقلتين متعارضتين تخوضان الصراع عبر مسلك جدلية الوعي. فإنّه عند فيورباخ يعني اغتراب الإنسان عن ذاته (جوهره) بواسطة الدين " وهكذا في الدين فإنّ الإنسان يلغي عقله بنفسه " [3]. فما معنى ذلك ؟

يعتبر الدين بالنسبة إلى فيورباخ تعبيرا عن ذلك العالم الوهمي الذي يستلب بواسطته الإنسان ماهيته الحقّة. وذلك حين يعتقد بوجود كائن مفارق

---

[1] Ludwig Feuerbach, L'Essence du Christianisme, Op.cit. p. 130

[2] Ibid., p. 137

[3] Ibid., p. 148

لذاته يسميه الـلـه " إنّ رؤية الجوهر الإنساني كجوهر آخر موجودا لذاته يعد مفهوما أصليا في الدين "[1]. والنتيجة هي أنّ الدين في جوهره اغتــراب.

تنطلق فلسفة فيورباخ حول الدين من فكرة رئيسة مفادها أنّ الإنسـان هـو الذي يخلق الـلـه وليس الـلـه هو الذي يخلق الإنسـان. فما الـلـه في حقيقـة وجـوده إلاّ صورة جوهر الإنسان المدرك كحقيقة سامية لا أكثر[2]. وما الصفات التي نعرفـه بهـا، إلاّ صفات إنسانية محضة، تصبح وفقا لتفسيرات البشر وكأنّها خصـائص الـلــه المـثلى. وعليه فالجوهر الإلهي وجـوهر الإنسـان متطابقـان، فالـدين يخلـق انقسـاما بـداخل الكائن البشري، كما أنّ أرقى الصفات الإنسانية تنقل وتوضع في عالم خيالي يتصور على أنّ وجوده بمعزل عن الإنسان في حين أنّـه لـيس في حقيقتـه إلاّ جـوهر الإنسـان ذاتـه. ويؤكد ذلك بقولـه :

" وعي الـلـه هو وعي الإنسان لذاته، ومعرفة الـلـه هي معرفة الإنسان لذاته. وانطلاقا من إلاهه تعرف الإنسـان. والعكـس فمـن الإنسـان تعـرف الـلـــه : إلاثنان يشكلان واحـدا. فالـلـــه يمثـل فكـر الإنسـان وروحه، وخاصية الفكر الإنساني، روحه وقلبه، هـذا هو إلهه : الـلـه، هو الباطني الجلي، وذات الإنسـان المحـدّدة".[3]

ما يطلعنا عليه فيورباخ أيضا، هو أنّ الإنسان (النوع البشري) يمثل الكائن الأسمى والأرقى بالنسبة إلى كل الكائنات الأخرى. وهذا بفضـل مـا

---

[1] Ibid., p. 345
[2] Ibid., p. 137
[3] Ibid., p. 129

يملكه من صفات وخصائص لا يحوزها كائن آخر غيره [1]. لكن عيب هذا الأخير أنّه يجهل حقيقة عظمته وقدرته ممّا يجعله يبحث عن قوة أخرى غيبية مفارقة لذاته وغريبة عنه يعز إليها كنوز أسراره الشخصية، يسميها الله " فالدين هو الكشف الرّسمي لكنوز الإنسان الخفية، هو التصريح بأفكاره الشخصية " [2]. وفي هذه الحالة فليس الله هو الذي يستلب الإنسان كما ظلّت تعتبره فلسفة هيغل، بل الإنسان نفسه يستلب ذاته في كائن خيالي يسمى الله، مفقرا بذلك جوهره الحقيقي ومفرغا إيّاه من كل معنى إنساني معتبرا هذا الإله كائنا مطلقا منفصلا عنه " كلّما كان الله إنسانيا وكلّما كان ذاتيا. كلّما استلب الإنسان ذاتيته الخاصّة وإنسانيته " [3]. وهذا طبعا ما يصوّره – حسب فيورباخ- اللاّهوت ويثّبته في فكر الإنسان كحقيقة مطلقة " إنّ النمط المفاهيمي الأول الذي يتم به التفكير حول الدين وهو اللاّهوت، يكون الكائن الإلهي في كائن مختلف ويضعه خارجا عن الإنسان ويصبح وجود الله دليلا قطعيا".[4]

خلاصة القول : إنّ الدين اغتراب لأنّه عالم وهمي يقوم في أساسه على استلاب عقل الإنسان وقدراته الخاصّة " يتمثل الدين في تلك العلاقة التي يقيمها الإنسان مع ذاته ... وهنا يكمن زيف الدين ومحدوديته وتناقضه مع العقل والمثل الأخلاقية " [5].

إذا كان الدين في جوهره اغترابا ينّم عن تعارض العلاقة بين الإنسان وماهيته. فكيف يحدث ذلك ؟

---

[1] Ibid., p. 129
[2] Ibid., p. 129
[3] Ibid., p. 149
[4] Ibid., p. 346
[5] Ibid., p. 345

يقودنا فيورباخ من خلال انثروبولوجيته إلى فكرة أنّ اللـه لا وجـود لـه خـارج الصفات الإنسانية التي ينقلها الكائن البشري خارج ذاتـه، ويسـقطها في كـائن مفـارق يسميه اللـه، ومن ثم يعترف به كموجـود حقيقـي يملـك كيانـا مسـتقلا بذاتـه " إذن اللـه كائن موجود وحقيقي لنفس السبب الذي هو هذا الكائن المحدّد، لأنّ خاصـيته اللـه أو تحديده ليس شيئا آخرا سوى الخاصية الجوهرية للإنسان ذاتـه "[1]. وبحسب فيورباخ دائما، فإنّ ما يجعل الإنسان يتوهم مثل هذا العالم هو شعوره الناقص بالعجز والضعف تجاه قدراته الخاصّة فيقف إزاءها موقف السـلبية إلى درجـة احتقـار ذاتـه، ولا يصدق كونه هو نفسه مصدر كل الصفات والخصائص المثلى التي بداخله، فيعزهـا إلى قوة ميتافيزيقية، غريبة عنه يدعوها اللـه " يثبت الإنسان في اللـه ما ينفيـه عـن نفسـه "[2]، معتقدا إيّاه مصدر خيره وسعادته القصـوى " الإنسـان شريـر، فاسـد وغـير قادر على فعل الخير، لكن من هنا فاللـه وحده هو الخير، اللـه هو الكائن الخيّر "[3]. وهنا تقوم حقيقة الاغتراب الديني بالنسبة إلى فيورباخ الذي لا يدع مجالا في فلسـفته للحديث عن كائن مفارق يدعى اللـه إلاّ في خيالات وأفكار البشـر[4].

عرفنا أنّ الدين بالنسبة إلى فيورباخ اغتراب، لكن ما نريد معرفتـه الآن هـو : ما الذي جعله يصل إلى هذه القناعة الطاعنة في حقيقة الديـن ؟

إنّ فيورباخ الذي انتقد الـدين نقـدا لاذعـا معتـبرا إيّـاه مصـدر شرور البشر وتعاستهم[*] " وهنا يوجد المبدأ الميتافيزيقي السامي للتضحيات البشرية الدامية بانتصار الأساس الأصلي لكل الشنائع ولكـل الأحـداث المرعبـة لمأسـاة

[1] Ibid., p. 137
[2] Ibid., p. 144
[3] Ibid., p. 148
[4] Ibid., p. 131

[*] يرتبط تاريخ الديانات بالنسبة إلى " فيوربـاخ " بتاريخ الحروب (الفتوحات الإسلامية، الحروب الصليبيـة).

التاريخ الديني " [1] ما كان –حسبه- ليصل إلى هذا الحد من الإلحاد العقائدي لولا تلك التناقضات التي اكتشفها فيه، فجعلته يكفر به وبالكائن الذي يؤلف عالمه " اللــه ". فهو ينطلق في تفكيره من زاوية مادّية محضة تنتهي به إلى رفض كل ما من شأنه أن يكون ذا وجود روحي بعيد عن أي انطباع حسّي، لأنّ في هذا بحسب اعتقاده تناقض مع الحقيقة التي تقتضي أن يكون الوجود الحقيقي مرتبطا أساسا بالوجود الحسّي. وعلى اعتبار أنّ اللــه كائن يفتقر لهذا المعطى ما دام لا تدركه أية حاسّة من حواس البشر، فهو بالتالي غير موجود والقول بغير ذلك مناقض للحقيقة. ويعبر فيورباخ على ذلك بقوله :

" إذن، يجب أن يصبح وجود اللــه محدّدا في الواقع المحسوس، ولكن اللــه لا تدركه الحواس، لا يرى، لا يسمع، لا يحس، إذن بالنسبة إليّ فهو غير موجود إذ لم أكن موجودا بالنسبة إليه، وإذ لم أفكر ولم أؤمن به، فلا وجود له بالنسبة إليّ. إذ إنّ اللــه لا يوجد إلاّ بمقدار التفكير أو الإيمان به"[2].

إنّ فيورباخ، وفي كشفه عن التناقض القائم في حقيقة وجود اللــه يلجأ إلى الاستعانة بحجتين استخلصهما من خلال تفكيره في طبيعة هذا الكائن الروحي. فهو يرى أنّه إذا نظرنا إلى اللــه نظرة تأملية خالصة، لوجدناه لا يعدو أن يكون سوى واسطة بين عالم الجنس البشري من جهة، وعالم أفكاره من جهة أخرى [3].

[1] Ludwig Feuerbach, L'Essence du Christianisme, Op.cit., p. 345.

[2] Ibid., p. 348

[3] Ibid., p. 348

فإذا ما أردنا أن نحلل طبيعة هذه الواسطة وتناولناها أولا من جانب حسّي محض، أي في علاقتها بعالم الإنسان المحسوس، لوجدنا أنّ مدلولها يفتقد في أبعاده لكل الدلائل التي يمكن أن ينطبق معناها ومفهوم الواقع الحسّي الذي يفترض أن يكون الموضوع الواقعي، موضوعا مدركا حسّيا، وعليه، ومادامت هذه الواسطة لا تدركها الحواس، فالقول بأنّها موضوع ذو وجود حسّي وفي نفس الوقت لا حسّي لهو قول متناقض. إذ أنّ الموضوع لا يمكنه أن يكون حسّيا ولا حسّيا في آن واحد، فهذا الافتراض مخالف لمبادئ العقل [1].

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، يرى فيورباخ أنّه إذا ما نظرنا إلى هذه الواسطة " الله " على أساس أنّها ذات وجود غامض ومبهم، أي من حيث علاقتها بعالم أفكار البشر المفارق للواقع، ففي هذه الحالة نكون أمام تناقض آخر، إذ إنّ هذا النوع من الوجود يتضمّن في عمقه وجودا حسّيا لكنّه خفيّ. وعلى اعتبار أنّ الإنسان الذي يؤلف بأفكاره هذا العالم يلغي جوهره في هذا الكائن المفارق، فيختفي بهذا ذلك البعد الحسّي " الإنساني " تاركا المجال لعالم الأفكار الذي يصور الله كائنا لا إنسانيا، والوجود بهذه الصورة هو وجود متناقض مع الحقيقة التي تؤكد إنسانية الله، إذن فإنّ الاعتقاد بوجود هذا الكائن المفارق عن الطبيعة الإنسانية هو من منظور فيورباخ استلاب لجوهر الإنسان ذاته. وكل هذا يؤكده لنا بقوله :

" ولكن الوجود الروحي ليس في حقيقة الأمر سوى وجود تأملي، وجود في الاعتقاد. إذن فوجود الله أمر يتوسط الوجود المحسوس والوجود المتأمل أمر وسط ملئ بالتناقضات، أو إذ أردنا : فالله يعني وجودا محسوسا تنقصه مع

---

[1] Ibid., p. 349

ذلك كل محدّدات المحسـوس. إذن فهـو وجـود محسوس غير ملموس. وجود يتنـاقض ومفهـوم الواقع المحسوس أو بكل بساطة وجود مبهم، في أساسه محسوس ولكـن تـمّ نـزع كـل خصـائص الوجود المحسوس الـواقعي. هـذا لـكي لا يظهـر هـذا الأسـاس، لكـن وجـود كهـذا هـو وجـود متناقـض " [1].

هكذا راح فيورباخ يطبق مفهوم الاغتراب الذي أخذه عن هيغل في نقد الدين، مرجعا إيّاه إلى أصل مادّي بالتأكيد على فكرة أنّه ليس اللـه هو الذي يخلق الإنسان ومن ثم يستلبه، بل الإنسان نفسه هو الذي يخلق اللـه بأفكاره وخياله فيستلب بذلك ذاته -ماهيته- " وهكذا في الدين فإنّ الإنسان يلغي عقله بنفسه " [2]. فاللـه ما هو في حقيقته إلاّ الصورة الوهمية لجوهر الإنسان ذاته والمثل الذي يسقطه خارجا عنه في عالم زائف، مفارق له وغريب عنه، وذلك نتيجة الانشطار الذي يحدث بداخله ويؤدي به إلى تصوّر عالمين متباينين : عالم وهمي مغترب وعالم واقعي حقيقـي.

إذا كان الدين من منظور فيورباخ مصدر اغتراب الإنسان عن ذاته، فهل يحمل في فلسفته حلولا ممكنـة لتجـاوزه ؟

إنّ فيورباخ الذي ظلّ طوال حياته الفكرية يوجّه أعنف الانتقادات إلى الدين، مصنّفا إيّاه في خانتي الوهم والاغتراب. ينتهي إلى أنّه ما من حل لتخطي ظاهرة الاغتراب الديني إلاّ بعودة الدين إلى أصله الأول " إذن فكلّما كان الدين أقرب من أصله كان أكثر صدقا وأصالة " [3]. أي إلاّ إذا فهم

---

[1] Ibid., pp. 348-349

[2] Ibid., p. 148

[3] Ibid., p. 345

الإنسان أنّه هو نفسه مصدر الدين، ومن ثم مصدر كل مشاعر الحب والخير والقيّم التي تنسب زيفا إلى الدين " أي في أصل الدين لا يكون هناك اختلاف نوعي أو أساسي بين الـلـه والإنسان " [1]. هنا يجب أن يتحول -في نظر فيورباخ- ما يسمى بالدين إلى تعبير عن تلك العلاقات العاطفية التي تجمع بين بني البشر وتؤلف فيما بينهم، لأنّ في ذلك انسجام مع الطبيعة البشرية التي تفيض بالمشاعر السامية وتعكس الجوهر الحقيقي للإنسـان [2].

والخلاصة هي أنّ فيورباخ يلغي مصطلح الدين من فلسفته ويقترح العاطفة بديلا عنه لأجل تجاوز حالة التمزق التي تشطر الوجود الإنساني إلى عالمين متباينين.

نصل في نهاية هذا المبحث إلى استنتاج جملة من النقاط نلخصها فيما يلـي :

1/- إنّ انطلاقة فلسفة فيورباخ حول الاغتراب جاءت من زاوية مادّية، انثروبولوجية، جسّدها الإنسان بوصفه كائنا حقيقيا ينتمي إلى عالم محسوس، موضوعه الواقع كما هو متمثل بالنسبة إلى الانطباع الحسّي. وفي هذا يختلف عن هيغل الذي جعل من الفكر نقطة انطلاقه في تفسيره لهذه الظاهرة. هذا ما جعل الفلسفتين تختلفان في الغايات : فإذا كان هيغل من خلال فينومونولوجيته يروم إلى تحقيق المصالحة بين الإنسان وإلهه (الـلـه). فإنّ فيورباخ يريد من خلال أنثروبولوجيته أن يصالح الإنسان مع ذاته " جوهره " المغتربة عن طبيعتـها.

2/- يتفق فيورباخ مع هيغل في أنّه لا توجد هوّة بين جوهر الألوهية والإنسان، لكنّه يقلب النظرية الهيغيلية رأسا على عقب، إذ يرى أنّه ليس الـلـه هو الذي خلق الإنسان في صورته. وعليه يصبح وجود الـلـه بالمعنى الهيغيلي

---

[1] Ibid., p. 345

[2] Ibid., p. 169

باطلا في فلسفة فيورباخ. فلا وجود إطلاقا لكائن مطلق يدعى الـلـه إلاّ بقدر ما يصوره خيال الإنسـان.

3/- حصر فيورباخ ظاهرة الاغتراب في مجال واحد فقط وهو الدين، ما يؤكد لنا أنّ تفكيره لم يخرج أبدا عن نطاق اللاّهوت. في حين نجد أنّ هيغل قد أسقط هذا الموضوع على مجالات واسعة من الحياة (السيّاسة، المجتمع، الأيديولوجيـا ...).

إذا كان هذا هو السياق الفلسفي لمفهوم الاغتراب من وجهة نظر النزعة المثالية (الهيغيلية) والنزعة الماديّة (الفيورباخية)، فهل هذا يعني أنّ النظريات التي تداولت هذا المفهوم فيما بعد جعلت من مفهومي هيغل وفيورباخ قوالب جاهزة ونماذج مطلقة يقتدى بها في تفسير ظاهرة الاغتراب ؟ أم أنّها أدخلت عليهما تغييرات أكسبتهما أبعادا جديـدة؟

هذا ما سنتعرف عليه من خلال عرضنا لفكرة الاغتراب لدى ماركس.

ثالثا : فكرة الاغتراب عند ماركس :

1/- نقـد ماركس لـهيغل :

لقد كان ماركس وهو شاب مولعا بفلسفة هيغل، شأنه في ذلك شـأن معظـم الهيغيليين الشـباب آنـذاك [1*]. مـن هنـا يمكننـا القـول إنّ أفكـار هيغـل كانـت بمثابـة الإرهاصات الأولى التي أسهمت إلى حد بعيد في بناء فكر ماركس الفلسفي المبّكر. غـير أنّا ما سنلاحظه هو أنّ هذا التأثير الهيغيلي لم يستمر طويلا، وذلـك أنّ مـاركس رأى في فلسفة هيغل عيوبا تجلت له على وجه التحديد في تركيزها المفـرط عـلى الفكـر بـدل الواقع إلى درجة أصبح يمثل فيها أساس انطلاقتها الفلسفية [2*]. وهـو جـوهر الاخـتلاف بين الرجليـن.

هذا الاعتراض على منطلق الفلسفة الهيغيلية (الفكر) بدأ يظهر جلّيـا في أواخـر عام 1843م من خـلال كتابـات مـاركس الأولى التـي إنتقـد مـن خلالهـا تناقضـات واقـع المجتمـع البورجـوازي، كـما توضحه مقالتـه " حـول المسـألة اليهوديـة " [3*] وعـلى وجـه الخصوص دراسته النقدية لفلسفة الحق عند هيغل [4*]. أين بيّن كيف أنّ هيغل بفلسفته يجعل الإنسان يعيش إزدواجية في الشخصية وهي : الفـرد الأنـاني (Individu Egoïste) الـذي ينتمـي إلى المجتمـع البورجـوازي (الرّأسـمالي) وهـو الإنسـان المـادّي (Homme Matérialiste). والمـواطن المجـرّد (الأخلاقـي) وهـو الإنسـان المعنـوي (Homme Moral) (نتاج الوعي). من هنا بدأ يظهر الإنفصال الفلسفي عن هيغل بل وحتّى عـن

[1*] ماركس يمثل الجناح الهيغيلي اليساري، وهو الجناح المستقل عن اللاّهـوت.

[2*] هذا الاعتراض على أساس فلسفة هيغـل (الفكـر) كان نتيجة إطّلاعـه على الفلسفة المادّية الإنجليزية-الفرنسية، حيث أصبح يميل أكثر إلى التفسير المادّي للأشيـاء.

[3*] Sur la question juive.

[4*] Critique de la philosophie du droit de Hegel.

رفقائه الهيغليين الشباب الذين إختلف معهم حول أدوات تحرير الإنسـان [1*] (الفـرد) من حالة الازدواجية التي يعيشـها [1].

ولقد تواصل امتعاض ماركس من الأسـاس التجريـدي لفلسـفة هيغـل إلى أن تجسـد بوضـوح أكـبر مـن **خـلال مخطوطـات 1844 م** [2*] (المخطوطـات الاقتصـادية والفلسفية)، التي كانت عبارة عن دراسة نقدية للطريقـة التجريديـة التـي حلّـل بـها هيغل الواقع الاجتماعي والسيّاسي والإقتصادي للمجتمع البورجوزاي [2].

لكن ما ينبغي أن نفهمـه، هـو أنّ هـذا النقـد لا يعنـي البتّـة رفـض مـاركس المطلق لفلسفة هيغل، وإنّمـا هـو تعبـير عـن اخـتلاف حـول منطلـق التفكـير لا غـير. والدليل على ذلك أنّ ماركس ظلّ طوال مشواره الفلسفي مدينا لـهيغل في الكثـير مـن الأفكار، ومن بينها فكرة الاغـتراب [3]. التـي أصـبحت تحمـل معـه -فـيما بعـد- أبعـادا خاصة انطلاقا من قلبه لأساس الجدلية الهيغلية رأسا على عقب، حيث أصـبح يشـكل الواقع في فلسفته مبدأ الوجود بدلا من الفكر، وهو ما يطلعنا عليه قولـه :

" خلافا للفلسفة الألمانية التي تهـبط مـن السّـماء
إلى الأرض، فمـن الأرض إلى السّـماء يرقـون هنـا.
وبتعبير آخر، لا يصح الانطلاق مـمّا يقولـه الـبشر،

[1*] إنّ الهيغليين الشباب الذين يشكلون ما يسمى بتيار اليسار وعلى رأسهم (برونو بوير Bruno Baouer). كانوا يرون أنّه لتحرير إنسان من حالة الإزدواجية التي يعيشها في كنف المجتمع البورجوازي، يكفيه تبديد أوهام الدين وتغيير النظام السياسي، في حين كان " ماركس " يرى أنّ هذا غير كاف بل لابّد أن يكون التحرر اجتماعي بالدرجة الأولى، وهذا من خلال توحيد القوى الإجتماعية، وهذا لن يتأتى إلاّ في ظل تحرير الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج من قبضة البورجوازية. وهذه هي نقطة خلافه مع الهيغليين الشبـاب.

[1] Roger Garaudy, Clefs pour Karl Marx, Op.cit.p. 57

[2*] يتناول " ماركس " من خلال هذا المؤلف مفهومي الإنسان المغترب عن ذاته والعمل المغترب (Manuscripts 1844).

[2] Ibid, p. 62

[3] ريتشارد شاخت، الاغتـراب، ص. 126

يتخيلونه، يتصورونه هم أنفسهم، لا كما يظهرون في أقوال الآخرين، تخيلهم، تفكيرهم وتصورهم، للوصول فيما بعد إلى البشر بلحمهم وعظمهم. كلاّ، بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي، فمن سيرورة الحياة الواقعية ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذه السيرورة الحياتية " [1].

السؤال المطروح هو : كيف جاء نقد ماركس للنظرية الهيغيلية والذي على أساسه بنى مفهومه الجديد حول الاغتراب ؟

لقد عاب ماركس من منطلق مادّي على الفلسفات المثالية بصفة عامة، وفلسفة هيغل بصفة خاصة، نقطة انطلاقها المقلوبة للواقع والتي جعلت من حركته مجرد ترجمة لحركة الفكر ليس إلاّ، مانحة إيّاه بذلك بعدا مجرّدا ومشوّها للحقيقة " ... إن هيغل يعطي صراعات حقيقية يجعلها في السّماء بعدا مجرّدا ومشوّها ..." [2].

وانطلاقا من هذه الرؤية المثالية لمعكوسة للأشياء راح ماركس يقلب الصورة في اتجاه مغاير، حيث جعل الوعي نفسه مرتبطا بواقع الإنسان المادّي، وليس العكس كما هي الحال عليه عند هيغل مبرزا في الوقت نفسه دور المادّة (الوجود الاجتماعي) وتأثيرها على مختلف الأصداء والإنتاجات الفكرية. وفي هذا السياق يقول ماركس :

" إنّ إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء بصورة مباشرة وصحيحة، بنشاط البشر

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين،" مختارات فلسفية " ، ترجمة : ياسين الحافظ، الطبعة الأولى، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1974)، ص. 58

[2] Karl Marx. F. Engels. L'Idéologie Allemande. Tra. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean, Baudrillard et René Carlette, (Paris : Editions Sociales, 1968) p. 117

المادّي وتعاملهم المادّي، إنّه لغة الحياة الواقعية. إنّ التمثيلات والفكر، أي التعامل الذهني بين الناس، تبدو هي أيضا بمثابة فيض مباشر من لدن تصرفهم المادّي. كذلك الأمر بالنسبة إلى الإنتاج الذهني كما يتجلى في لغة السيّاسة، القوانين، الأخلاق، الدين، الميتافيزياء، إلخ لدى شعب من الشعوب. فالبشر هم الذين ينتجون تمثيلاتهم، أفكارهم، الخ، لكن البشر الواقعيين، الفاعلين، كما يشترطهم تطور معيّن لقواهم الانتاجية"[1].

ما نقف عنده هو أنّ رفض ماركس لانطلاقه هيغل المثالية في التفكير لم يكن مجرد رفض أملته المعطيات الفلسفية الجديدة [1*]، وإنّما كان رفضا مؤسسا له ما يبرّره من وجهة نظره الفلسفية. فهو قد تنبّه إلى نقطة مهمّة وهي أن تناول هيغل المفرط للموضوعات من زاوية الفكر فقط منعه من التعبير عن الواقع الموضوعي تعبيرا حقيقيا، ذلك أنّ معرفة الحقيقة والبرهنة عليها مسألة عملية بحتة، مرتبطة بالواقع، وليست بمسألة نظرية مصدرها الفكر.

وهو ما يذهب إليه في قوله :

" إنّ معرفة ما إذا كان هناك مجال للاعتراف بوجود حقيقة موضوعية بالنسبة إلى الفكر الإنساني، إنّما هي مسألة عملية وليست بمسألة نظرية، فبالجانب العملي وحده يجب على الإنسان

---

[1] كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين ، " مختارات فلسفية " ، ص ص . 57، 58

[1*] تغلغل الفكر المادّي في الأوساط الفكرية (المادّية الفرنسية والمادّية الإنجليزية).

أن يبرهن على الحقيقة، أي الواقع وقدرة فكره
في هذا العالم وفي زمننا هـذا " [1]**.**

بناء على هذا النقد الموجّه إلى أساس الفلسفة الهيغيلية كانت مسألة النظر إلى الأشياء من جانب نظري خالص مرفوضة بالنسبة إلى ماركس. إذ كان لا بدّ من تحليلها تحليلا عمليا انطلاقا من الواقع لا غير. وعليه فإنّ ما تقدم ذكره يأخذنا إلى فكرة أنّ الصيغة الهيغيلية للاغتراب لم تكن برأي ماركس سوى تخمين مثالي مشوّها للواقع. لذا كان لا بدّ من إعادة بنائها على أسس أخرى تتخذ من الواقع نقطة انطلاقها. وهو ما قام به من خلال محاولة تصحيحه للكثير من المفاهيم الهيغيلية ذات الصلة المباشرة بمفهوم الاغتراب (الجدل، التاريخ، العمل) والتي أصبحت تحمل في فلسفته مدلولا مادّيا لا ينفصل عن الواقع ومعطياته. ونوضح ذلك :

أ/- تطلعنا فلسفة هيغل عموما على أفكار مهمّة ذات علاقة وثيقة بمفهومه حول الاغتراب. لعلّ أهمّها فكرة الجدلية (Dialéctique) التي يعود إليه الفضل الفلسفي الأول في إكتشافها. [2] هي وأفكار أخرى (التاريخ، العمل) تشهد بعظمته كفيلسوف دفع بالفلسفة خطوات كبيرة إلى الأمام. فكانت إبداعاته بمثابة حقل معرفي خصب استفاد منه فلاسفة كثيرون في صقل أفكارهم الفلسفية على غرار ماركس.

هذا ما نقرأه من خلال اعترافات ماركس شخصيا الذي وجد في الديالكتيك الهيغيلي طريقة للتعبير عن مختلف أشكال الحركة التي يسير وفقها العالم، فراح يأخذه عنه، ولكن مع محاولة تجاوز مطبّاته (المحتوى المثالي) بقلبه رأسا على عقب بعدما تبيّن له خطأ هيغل الفلسفي في أساس الانطلاقة. وهو ما أكدّه ماركس بقوله :

---

[1] Karl Marx. F. Engels, L'Idéologie Allemande, Op.Cit. pp. 31-32

[2] Roger Garaudy, Clefs pour Karl Marx, Op.cit. p. 71.

" وانّ التعمية المنتهية إليها الجدلية عند هيجل لا تمنع أبدا أن يكون هذا الفيلسوف أول من عرض، بصورة كاملة واعية، الأشكال العامة للحركة، لكن الجدلية عنده مقلوبة رأسا على عقب، فلا بّد من قلبها ..." [1].

ما أراده " ماركس" من خلال هذا التبني الفلسفي للفكرة، هو توظيف الطريقة الجدلية كاكتشاف فلسفي مهّم في دراسة الحركة العامّة للعالم، ولكن بصورة مناقضة تماما لتلك التي وردت في فلسفة " هيغل". إذ أراد أن يعكس مسار الجدل (المنطقي) ويحوّله على نحو يصبح فيه الواقع (العالم المادّي) هو محرّك العالم وصانع التاريخ وليس عالم الوعي الذي لم يكن في نظره سوى ترجمة للعالم المادّي، وذلك على اعتبار اختلاف كليهما حول منطلق التفكير. هذا ما يأخذنا إليه اعتراف ماركس الشّخصي حين قال :

" إنّ طريقتي الجدلية لا تختلف في الجوهر عن الطريقة الهيجيلية، بل هي نقيضها المباشر، عند هيجل إنّ عملية الفكر التي يجعل منها تحت اسم الفكرة موضوعا مستقلا، هي مبدع الواقع (أو خالق الواقع). هذا الذي لا يزيد عن كونه الظاهرة الخارجية لها. أمّا عندي فإن عالم الفكر ليس سوى العالم المادّي، منقولا ومترجما في الفكر الإنساني " [2].

---

[1] أنظر كتاب فريدريك انجلز، " لودفيغ فيورباخ " ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة : فؤاد أيوب، (دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، دون تاريخ)، ص. 22

[2] أنظر المرجع نفسه، ص. 22

من هنا نلاحظ أنّه إذا كان هيغل قد قصد بالديالكتيك حركة الفكرة المطلقة عبر لحظاتها الثلاث وهي : لحظة المباشرة ولحظة التمزق ولحظة العودة إلى الذات والتي يشار إليها باللغة المنطقية (القضية← النقيض← التركيب).

(Thèse ⟶ Anti-Thèse ⟶ Synthèse). فإنّ ماركس قد قلب هذا الأساس المثالي في التفكير ووجّه جدله توجيها موضوعيا نحو الواقع الذي مبدأه المادّة، وبالتالي لم تعد حركة الفكر هي التي تصنع الجدل وتوجّه مساره، وإنّما حركة الواقع هي التي تفعل ذلك. لذا فإذا كان جدل " هيغل" يعرف بجدلية الوعي فإنّ جدل ماركس يعرف بالمادّية الجدلية (Matérialisme Dialéctique).

ب- إنّ الحديث عن الجدل يستوقفنا عند نقطة أخرى هي في غاية من الأهميّة أيضا بالنسبة إلى ماركس وهي فكرة التاريخ (Histoire) التي كانت بدورها ذات وزن مهّم في فلسفته برّمتها، حيث شكّلت سمة من سماتها الرئيسة إلى جانب المادّية والجدلية.

بالنسبة إلى ماركس فإنّ الفضل الفلسفي في اكتشافه لفكرة التاريخ كفكرة مهمّة يعود إلى هيغل [1]. لكن ما عابه على هذا الأخير هو نظرته إلى التاريخ من جانب نظري صرف، أي من حيث أنّ التاريخ هو تاريخ تطور الفكرة ليس إلاّ [*]. في حين كان يجب أن تكون النظرة إليه –حسب " ماركس"- نظرة عملية مرتبطة أساسا بأحداث الإنسانية الواقعية كما هي في الزمان، وليس بعالم أفكارها. وبهذا يكون هيغل في نظر ماركس قد أخضع التاريخ للفلسفة والأصّح عنده أن تخضع الفلسفة للتاريخ. إذ يقول:

---

[1] Roger Garaudy, Clefs pour Karl Marx, Op,cit. p. 71

• الفكرة في علاقتها مع ذاتها، الفكرة في انفصالها عن ذاتها، والفكرة في عودتها إلى ذاتها (المنطق، الطبيعة، الروح).

" ... وهكـذا فـإنّ كـل مـا حـدث ومـا يـزال يحدث ليس -عنـد هيغـل- إلاّ مـا يحـدث في ذهنه، وهكـذا فـإن فلسـفة التـاريخ لـيس إلاّ تاريخ الفلسفة، تاريخ فلسـفته هـو، ولم يعـد هناك " تـاريخ طبقـا للتتـابع الزمنـي " وإنّمـا هناك " تسلسل للأفكار في الفهم ". إنّه يعتقد أنّه يبني العالم بحركة الفكر في حين أنّه يعيـد بنـاء الأفكـار التـي توجـد في أذهـان الكـل ويصنفها تحت اسم المنهج المطلق ..."[1].

ج- إنّ فكرتي " الجدل" و" التاريخ" ليستا وحدهما اللّتـان جـذبتا مـاركس إلى فلسـفة هيغل حول الاغتراب، بل هناك فكرة أخرى ثالثة لا تقـل أهميـة عـنهما، هـي فكـرة " العمل" (Travail). ولكن ما نلاحظه هـو أنّ " مـاركس" وان كـان قـد أعجبـه حـديث هيغل عن أهمّية شغل الإنسان في الطبيعة من حيث كونه تحقيق للـذات الإنسـانية، فقد خصّه بانتقادين اثنين هـما :

أولا : رأى أنّ العمل في فلسفة هيغـل لم يـرد إلاّ في صـورة مجـرّدة بوصفه عمل الفكر ليس إلاّ، بعيدا عن المعطى الحسّي لنشاط البشر المادّي

[1] كارل ماركس، بؤس الفلسفـة، ترجمة : محمّد مستجير مصطفى، (بيروت، دار الفارابـي، 1979)، ص. 97

كما هو في واقعهم " ... إنّ العمل الوحيد الذي يعرفه هيغل ويعترف به هو عمل الفكر المجرّد ليس إلاّ ..."[1].

هذه النظرة التجريدية للعمل هي بالنسبة إلى ماركس تكريس لمبدأ الفكرة المطلقة المقلوب الذي أراد هيغل من خلاله أن يجعل من الذات منشئة الموضوع (العالم)، وليست انعكاسا له. في حين رأى ماركس أنّه لا ينبغي أن ننطلق من النشاط التجريدي للفكر " بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي "[2]. ذلك أنّ المادّة (Matière) –حسبه- هي منشئة الفكر وليس العكس " ليس وعي الأفراد هو الذي يحدّد وجودهم، بل العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم "[3].

ثانيا : رأى أنّ هيغل ومن خلال فكرته حول العمل ينطلق من نفس انطلاقة الاقتصاد السيّاسي الحديث التي تنظر إلى الشغل من جانبه الإيجابي فقط، أي من حيث كونه وسيلة لتحقيق الذات الإنسانية وتكوينها (تجاوز الاغتراب) " إنّ نقطة انطلاق هيغل هي الاقتصاد السيّاسي الحديث، إنّه يفهم العمل على أنّه ماهية الإنسان "[4]. في حين غضّ الطرف عن ذلك الجانب السلبي المبّطن في ظاهرة العمل " ... إنّه يرى فقط ما هو إيجابي، وليس الجانب السلبي للعمل ... "[5] والذي يحولها أحيانا وإذا ما توفرت شروط معينة (الاستغلال) إلى شكل من أشكال استلاب الإنسان لا وسيلة لتكوينه وتحقيق ماهيته. وبهذا الصدد يقول :

---

[1] Karl Marx. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Second Impression (Moscow : Freign Languages Publishing House, 1961) p. 152

[2] كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين ،" مختارات فلسفية " ، ص. 58

[3] Karl Marx. F. Engels. Etudes philosophiques (Paris, Editions sociales Internationales, 1935) p.35

[4] Karl Marx. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Op.cit. p.151

[5] Ibid., p. 152

" ... أولا إنّـه " العمـل " يسـتلب حيـاة الأنـواع والحيـاة الفرديـة، وثانيـا يجعـل الحيـاة الفرديـة في شـكلها المجـرّد غـرض حيـاة الأنـواع في مثـل شـكلها المجرّد والمغترب تماما ..." [1].

إذن، فالعمل بالمعنى الذي ورد في فلسفة هيغـل، إن كـان في حـد ذاتـه فكـرة إيجابية بالنسبة إلى ماركس [2]، من حيث كونه تحقيق لماهية الإنسـان إلاّ أنـه مرفـوض أولا من حيث الأساس باعتباره عمل الفكر ليس إلاّ. وثانيـا لأنّـه لـيس في كـل الأحيـان يؤدي إلى تحقيق الذات الإنسانيـة.

إنّ هذه الأفكار الثلاث (الجدل، التاريخ، العمل) هي الأفكار الرئيسة التي يقوم عليها الاغتراب عند هيغل. فلا يمكننا أن نتحدث عنه منفصلا عن الجدل، أو التاريخ أو العمـل. وما دام ماركس رفض الأسـاس التجريـدي لكـل هـذه الأفكـار فهـو بـالضرورة يرفض الأساس التي قامت عليه فكرة الاغـتراب لـدى معلّمـه. وعليـه يصـبح الاغـتراب لديه لا يعنـي اغـتراب الفكـر عـن ذاتـه حـين ينشـطر -كـما يـرى هيغـل- إلى قـوتين مستقلتين متصارعتين. وإنّما هو في الأسـاس مـادّي الأصـل لا يخـرج عـن نطـاق علاقـة الإنسان بعالمه الواقعـي (الظروف المادّية).

بـهذا النقد الذي خصّ به ماركس الاغتراب عند هيغل من حيث كونـه مفهوما مثاليا، نكتشف أنّ الفلسفة الهيغيلية عـلى عظمتهـا لم تعـد في مرحلـة معيّنة من مراحل تطور الفكـر الفلسـفي، بتلـك الفلسـفة القـادرة عـلى إقنـاع تطلّعات ماركس الشاب الذي بدأت الفلسفة المادّية تستحوذ على تفكيره، فراح يعتبر المفاهيم الهيغيلية خاطئة في أساسها يجب تصحيحها وإعادة بنائهـا عـلى

---

[1] Ibid., p. 75

[2] Ibid., p. 152

أسس أخرى جديدة. وهذا ما جعله يبحث في فلسفة فيورباخ علّه يجد فيها مالم يجده في فلسفة هيغل. فما الذي قدّمه فيورباخ لماركس ؟

2/- نقد ماركس لفيورياخ :

لقد كان لمآخذ فيورباخ على فلسفة هيغل أثرها البالغ في فكر ماركس، إذ نبّهته إلى نقائص هذه الفلسفة، خاصة إغفالها البعد المادّي في تناولها للموضوعات. فراحت هذه الأخيرة بذلك تحدث نقطة تحوّل كبرى لديه وتدفعه إلى إبراز الجانب المادّي ومحاولة إعادة قراءة الهيغيلية من جديد. حيث نجد انّ ماركس قد سعى أول ما سعى إلى تصحيح الأساس الذي أغفلته هذه الفلسفة. ومن ثم يمكننا القول أنّ هذا التنبه الذي أسهمت فيه إلى حد كبير فلسفة فيورباخ كان نقطة انطلاق ماركس الذي بنى على ضوئه تصوّراته وخاصة مفهومه حول الاغتراب.

ففيورباخ – كما رأينا- في حديثه عن ظاهرة الاغتراب " الديني " يرد جذورها الحقيقية إلى أصل مادّي، يجسده الإنسان ذاته، بوصفه كائنا حقيقيا وواقعيا. بخلاف هيغل الذي يحصرها في الفكر. هذا المنطلق المادّي في تفسير الاغتراب هو ما قرّب ماركس من فيورباخ وجعله يميل أكثر إلى فلسفته خلافا لفلسفة هيغل.

لكن ما يجب أن نشير إليه هو أنّه وإن كان ماركس في البداية قد قبل بفلسفة فيورباخ من حيث الأساس " المادة " فإنّه سينتهي برفض الكثير من أطروحاتها، وذلك لما اكتشفه فيها من تناقضات، جعلتها لا تختلف في النّهاية عن مثالية هيغل التي تمجد الفكر وتغفل واقع الإنسان. وهذا ما نلمسه من خلال أطروحاته [1*] التي كتبها حول فيورباخ والتي تحمل في مجملها إشارة صريحة لتطابق فلسفة فيورباخ مع فلسفة هيغل في النّهاية، حيث يقول في إحداها :

[1*] Thèses sur Feuerbach.

" ... يريد فيورباخ مواضيع حسّية متميّزة تميّزا حقيقيا عن المواضيع الفكرية، ولكنّه لا ينظر إلى الفاعلية الإنسانية ذاتها على أنّها فاعلية موضوعية. لذا فقط نظر في كتابه " جوهر المسيحية " إلى النشاط النظري على أنّه الأمر الإنساني الحق، في حين أنّ الممارسة لا يعتبرها ويحددها إلاّ في تظاهرتها المادّية القذرة (اليهودية)، ولهذا السبب لم يدرك معنى وأهمية الفاعلية "الثورية"، الفاعلية العملية النقدية ". [1]

السؤال الطروح هو : كيف جاء نقد ماركس لفلسفة فيورباخ عموما، ولفكرة الاغتراب على وجه الخصوص ؟

رأى ماركس أنّ فيورباخ وإن كانت انطلاقة فلسفته مادّية من حيث الأساس "الإنسان "، فإنّ نظرته التحليلية للأشياء انعدم فيها الجانب العملي الذي هو خاصية العالم الواقعي " إنّ فيورباخ، الذي لا يرضيه الفكر المجرّد، يلجأ إلى التأمل الحسّي، ولكنّه لا ينظر إلى العالم الحسّي كفاعلية عملية، حسّية للإنسان ..." [2]. هذا ما يبين كيف أنّ فيورباخ جعل فكرة الاغتراب مرتبطة أساسا بعلاقة الإنسان بعالم أفكاره، وليس بواقعه. وعليه فإنّ النشاط الوحيد الذي تعرفه فلسفة فيورباخ – في نظر ماركس- هو النشاط الذهني من حيث هو وجود متأمل، وليس نشاط البشر المادّي الملموس " ... فيورباخ يريد موضوعات حسّية التي تتميز في الحقيقة عن موضوعات الفكر، لكنّه لا يعتبر النشاط الإنساني نفسه نشاطا موضوعيا

---

[1] كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين ،" مختارات فلسفية "، ص. 54

[2] Karl Marx. F. Engels, L'Idéologie Allemande, Op.Cit. p. 33

..."[1] وهنا يكمن خطأ مادّية فيورباخ التي جرّدت الفكر من المسار العملي المصاحب للتطور التاريخي (الزمني) للبشر، وهو ما يوضحه لنا قولـه :

" ... إنّ الخطأ الرئيسي، لمادّية كـل الفلاسـفة بمـا فيها مادّية فيورباـخ، هي أنّ الشيء، الواقع، العالم الحسّي، لم تعرض فيه إلاّ بشكل موضوع أو تأمـل، ولـيس كنشـاط انسـاني ملمـوس، ولـيس كنشـاط عملي من وجهة النظر الذاتيـة ... " [2].

النتيجة هي أنّ فيورباخ برأي ماركس يهمل في فلسفته الجانب العملي مثلـه مثل هيغل تماما.

انطلاقا من هذه الخلاصة العامّة لفلسفة فيورباخ وجّه ماركس انتقاداتـه لـه حول الاغتراب، ويمكن إيجازها فيما يلـي :

1/- يوافق ماركس رأي فيورباخ في تفسيره لظاهرة الاغـتراب الـديني بإرجاعهـا إلى أصل دنيوي، أي الإنسان بوصفه كائنا أرضيا " مادّيا ". لكن ما يفعله هو أنّه يجعل هذا الإنسان يتخارج عن ذاته ويتعالى بنفسه في عالم مثالي " الدين " انطلاقا مـن عـالم أفكاره " خياله "، وليس من واقعه المادّي المحسوس. وهذا برأيـه لـدليل عـلى أنّ هـذا الأساس الدنيوي يحمل بداخله تناقضا يجب فهمه، إذ يقـول :

" ... ينطلق فيورباـخ، من واقع أنّ الـدين يجعـل الإنسان غريبا عن نفسـه ويشـطر العـالم إلى عـالم ديني، موضوع للتمثيل، وعالم واقعي دنيوي، وان

[1] Ibid., p. 31

[2] Ibid., p. 31

عمله يقوم على جر العالم الديني إلى قاعدته الدنيوية، وهو لا يرى أنّه، بعد انجاز هذا العمل يبقى الأمر الرئيسي الذي ينبغي إنجازه. ذلك أنّ كون الأساس الدنيوي ينفصل عن ذاته ويقيم نفسه في السحب كمملكة مستقلة لا يمكن تفسيره فعلا، إلاّ بالتمزق والتناقض الداخليين لهذا الأساس الدنيوي، يجب إذن أن نفهم هذا الأساس الدنيوي في تناقضه [1].

ما يمكن أن نستنتجه من خلال هذا النقد هو أنّ ماركس يرفض أن يربط فكرة الاغتراب بعالم غير العالم المادّي المحسوس، ما دام أصلها دنيويا لأنّ في ذلك تناقضا.

2/- يقبل ماركس ما ذهب إليه فيورباخ في حديثه عن الدين كاغتراب وإقراره بأنّه من صنع أفكار وتخيلات الجنس البشري. لكنّه رأى أنّه يجرد الماهية الإنسانية من كل تطور تاريخي حقيقي لمجموع علاقاتها الاجتماعية مادام الجوهر الديني عنده هو نفسه جوهر الإنسان بعيدا عن الدور العملي لحركية الإنسان وعلاقاته بواقعه، إذ يقول :

" ... يحل فيورباخ الجوهر الديني في الجوهر الإنساني، ولكن الجوهر الإنساني ليس تجريدا ملازما للفرد المعزول، إنّ هذا الجوهر في حقيقته الواقعية هو مجموع العلاقات الاجتماعية..."[2].

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين ،" مختارات فلسفية "، ص. 55

[2] Karl Marx. F.Engels, L'Idéologie Allemande, Op.cit. p. 33.

إذن، وحسب ماركس فإنّه لا يمكن للإنسان أن ينتج أفكارا بمعزل عن واقعه. فهي نتاج شروط اجتماعية معيّنة، وما يقوله فيورباخ ابتعاد عن الواقع.

3/- رأى أنّ فيورباخ الذي ينتقد الدين نقدا لاذعا معتبرا إيّاه جوهر الاغتراب. حينما بلغ فكرته حول الخلاص " التحرّر " لم يرد أبدا أن يحذفه من فلسفته، بل أراد أن يجعل منه مذهبا أخلاقيا يسود العلاقات الاجتماعية بين البشر [1]. هذا ما يبيّن كيف أنّه اعتبر الحب والعاطفة، وسائر الصفات المثلى ماهية الإنسان نفسها، التي يجب توجيهها نحو قاعدتها الأصلية " الأرضية " بحيث تصبح تمثل مبدأ التعامل بين إنسان وآخر " ... كذلك فيورباخ أيضا يجعل العلاقة الاجتماعية " بين إنسان وإنسان " القاعدة الرئيسة للنظرية"[2]. والأصّح عند ماركس أن لا نكتفي بنقد الدين واستبداله في ثوب جديد مماثل " الأخلاق " كما فعل فيورباخ. بل لا بّد من حذفه نهائيا عن طريق الانقلاب الثوري، مادام هو جوهر الاغتراب " ... فما أن نكتشف، مثلا أنّ الأسرة الأرضية هي سر الأسرة السّماوية، حتّى ينبغي لنا أن ننقد الأولى في مجال النظرية وأن نقلبها ثوريا في مجال الممارسة..."[3].

إذن، ففلسفة فيورباخ وإن كانت -كما رأينا- ذت انطلاقة واقعية " مادّية " إلاّ أنّها انتهت -في نظر ماركس- نهاية مثالية، شأنها شأن الفلسفة الهيغيلية ما دامت تحتفظ بالدين تحت اسم جديد هو الأخلاق [4]. بعيدا عن معطيات الواقع المادّي المحسوس.

---

[1] Karl Marx. Economic and philosophic manuscripts of 1844, Op.Cit. p. 145

[2] Ibid., p. 145

[3] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 55

[4] Karl Marx. Economic and philosophic manuscripts of 1844, Op.Cit. p. 145

هكذا، فإذا كان هيغل قد انطلق من الفكر ليبقى في الفكر فإنّ فيورباخ قد انطلق من الإنسان كموجود واقعي وحقيقي ليصل بدوره في النّهاية إلى الفكر. هذا ما لم يعجب ماركس في كلا الفلسفتين.

ومنه، وبناء على النتائج المتوصل إليها من خلال نقده لمفهوميهما حول الاغتراب، راح ماركس يبحث عن تفسير آخر جديد لهذه الظاهرة انطلاقا من الإنسان لكن في علاقته بعالمه " واقعه " مبرزا في الوقت نفسه دور الوعي بالتطور التاريخي الحقيقي للبشر. فما هو هذا التفسير الجديد الذي جاء به ماركس خلافا لهيغل وفيورباخ ؟

3/- فكرة الاغتراب عند ماركس :

إنّ فكرة " الاغتراب " عند ماركس تضمّنت محتوى مغايرا تماما لذلك الذي رأيناه مع كل من هيغل وفيورباخ. فقد لخصّها لنا في طبيعة العلاقة بين نشاط الإنسان والمؤسسات والأشياء التي هي نتاج إبداعه الخاص[1]. لكنّها تتخذ لها في النّهاية شكلا مستقلا تصبح تمثل بمقتضاه قوى غريبة (Forces Etrangères) تواجهه وتعاديه تحت أشكال وتجليات مختلفة في الحياة. وهذا ما ذهب ماركس إلى تأكيده من خلال مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية 1844 حين ركزّ حديثه عن الطريقة التي يتم بها تحوّل إنتاج العمل " السّلع " (Production du Travail) إلى أشياء (Choses) تواجه العامل كقوى غريبة عنه، حيث يقول :

" ويتم الأمر على هذا النحو وفي كل الحالات التي ينتج فيها العمل سلعا على العموم. وتعبر هذه الحقيقة بكل بساطة على أنّ الأشياء التي ينتجها

[1] Roger Garaudy. Clefs pour Karl Marx. Op ;cit. p. 68

العمـل -إنتـاج العمـل- تصـبح تواجهـه كشيء

غريب، كقوة مستقلة عن المنتـج "[1].

السؤال الذي نتقدم الآن بطرحـه هـو : مـا هـو البعـد الـذي أخذتـه طبيعـة الصراع بين نشاط الإنسان ونتاجه الخاص في تفسير ماركس ؟

يذهب ماركس في تحليله لظاهرة الاغتراب إلى إعطائها بعد مادّيـا ذو جـذور تاريخيـة، وهـو مـا يعـرف لديـه بالتفسـير المـادّي للتـاريخ (المادّيـة التاريخيـة) (Matérialisme Historique). إذ يـرى أنّ العامـل الاقتصـادي أو بـالأحرى المـادّي وحده الذي يمكنه أن يفسر لنا هذه الأخيرة بكل تجلياتها المختلـفة.

هـذا العامـل المـادّي هـو -في نظـره- بمثابـة الأسـاس أو البنيـة التحتيـة (Infrastructure) التي يقوم عليها البناء الفوقي (Superstructure) المـرتبط عنـده أساسا بالوعي وأشكاله : كالدين، الأخلاق، الحقوق، الأيديولوجيا، السيّاسـية ... إلـخ. " إنّ إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يرتبط، قبـل كـل شيء، بصـورة مبـاشر وصـحيحة، بنشاط البشر المادّي وتعاملهم المادّي، إنّه لغة الحياة الواقعيـة "[2].

هذا ما توصل إليه من خلال أبحاثه ودراساته التي أقامهـا عـلى تـاريخ المجتمعـات بمختلف أشكالها ونظمها الاجتماعية [*]، وأدّت به إلى استنتاج هام مفاده؛ إنّ مصير الفـرد كـان في كل مرحلة من المراحل الاجتماعية التي عرفتها البشرية ولا يزال متوقفا على طبيعة الصراع الدائرة رحاه بين طبقتين اجتماعيتين متعارضتا المصالح. والجانب المادّي هو الذي دومـا لعـب

---

[1] Karl Marx. Economic and philosophic manuscripts of 1844, Op.Cit. p. 69

[2] كارل ماركس، فريدريك انجلـز، حول الدين،" مختارات فلسفية "، ص. 57

[*] يرى " ماركس " أن تاريخ الإنسانية عرف أشكالا ونظما اجتماعية مختلفة : مجتمع الرّق والأحرار، مجتمع العامة والنبلاء، مجتمع الأتباع والأشراف، البورجواز والإقطاع وأخيرا البرولتاريـا والرّأسماليين.

ويلعب دورا رئيسا في تحديد شكل العلاقة بين هذا الفرد ومجتمعه. وحسبه دائما فإنّ كل التطورات التي شهدها الإنسان على مستوى الاجتماع، الحقوق، السيّاسية، الأيديولوجيا والنظم وغيرها، إنّما هي في الواقع نتائج حتمية لتطور القوى الاقتصادية داخل المجتمع. كما أنّ طريقة وأسلوب إنتاج الحياة المادّية يقرران الطابع العام للحياة الاجتماعية والسيّاسية والروحية وغيرها. إذ يقول في هذا كلّه :

" ... في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الأشخاص في علاقات محدّدة، ضرورية، مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج توافق درجة من التطور المعطى من قبل قواهم الإنتاجية المادّية، مجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقية التي من خلالها تعلو بنية فوقية قانونية وسياسية التي تناسب أشكال الوعي الاجتماعية المحدّدة ... ليس وعي الأفراد هو الذي يحدّد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم... " [1]

بهذا يتبيّن لنا بأنّ ماركس نقل إشكالية الاغتراب من الطرح المثالي الهيغيلي كما تضمّنته جدلية الوعي إلى الطرح المادّي. فلم تعد الفكرة أصل الاغتراب بل المادّة. كما لم يعد الجدل جدل الوعي عبر مراحله الثلاث بل جدل المادّة عبر التاريخ (المادّية الجدلية)، حيث تتحول هذه الأخيرة إلى مصدر صراع طبقي في المجتمع، هذا من جهة. من جهة أخرى، فإنّ مادّية

[1] Karl Marx. F. Engels. Etudes philosophiques Op.cit. p. 35

ماركس لم تتناول الإنسان بمعزل عن الواقع وشروطه المادّية كما فعل فيورباخ في تفسيره لأصل الاغتراب. وهو جوهر الاختلاف بين المادّيتين.

لكن حتّى يتسنى لنا فهم حقيقة إشكالية الاغتراب بالشكل الجديد الذي ورد في طرح ماركس لا بدّ وأن نتعرف على تلك المقدّمات التي جعلت -حسبه- ظاهرة الاغتراب تطفو إلى سطح الحياة الاجتماعية. ففيم تمثلت ؟

لقد راح ماركس يبحث عن الجذور الحقيقية لأصل الاغتراب في واقع المجتمعات المتقدّمة في التاريخ. وانتهى إلى أنّ ظهور الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج (Propriété Privée) في الحياة العامّة للإنسان هي السبب الرئيس في ذلك " ... وهكذا فالملكية الخاصّة تستنتج من مفهوم العمل المستلب، الإنسان المستلب، العمل المغترب، الحياة المغتربة، الإنسان المغترب ... " [1].

هذه الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج، ما هي في نظر ماركس إلاّ إفرازات ذهنية رأسمالية مؤسسة تاريخيا على ظاهرة تقسيم العمل (Dévision du travail) التي عرفها الإنسان عبر حياته في أشكال مختلفة وكانت في كل مرة تحدّد علاقات الأفراد فيما بينهم " إنّ مختلف مراحل تطور تقسيم العمل هي تماما أشكال مختلفة للملكية أي المرحلة القائمة لتقسيم العمل تحدّد أيضا علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وإنتاجه"[2]. وهي التي كانت سببا رئيسا في تحويل طريقة العمل " النشاط الإنساني " من شكلها الجماعي المعهود إلى شكل فردي، كمّا أدّت إلى انفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي وفقا لمبدأ التخصص في العمل، وهو ما أدّى

---

[1] Karl Marx. Economic and philosophic manuscripts of 1844, Op.Cit. p. 80

[2] ماركس، انجلز، لينين، المادّية التاريخية ،" مختارات فلسفية "، ترجمة: حنا عبود، (بيروت، دار الفارابي 1975)، ص. 20

إلى انفصال الريف عن المدينة. وهـذا كلّـه آل في الأخـير إلى ظهـور صراع بـين الأفـراد حول المصالح المادّية وهو ما يشير إليه ماركس في قولـه :

" إن تقسـيم العمـل داخـل أمـة مـا يقـود أولا إلى انفصـال العمـل الصـناعي والتجـاري عـن العمـل الزراعـي، وبالتـالي يـؤدي إلى انفصـال الريـف عـن المدينـة والتصـارع بـين مصـالحهما ... وفي الوقـت نفسه، ومـن خـلال تقسـيم العمـل داخـل مختلـف هذه الفروع، تتطور تقسيمات مختلفة بـين الأفـراد المتعاونين في أنواع محدّدة من العمل"[1].

إذن، فتقسيم العمل كان سببا مباشرا أدّى إلى انتقـال ملكيـة أدوات الإنتـاج داخل المجتمع من الطابع الجماعي " العام " إلى الطابع الفردي " الخاص ". ممّا يعنـي في الأخير أنّها أصبحت مرّكزة في أيدي فئات معيّنة مـن أفـراد المجتمـع، بعـدما كانـت مشاعة فـيما بيـنهم. هـذه الوضـعية كانـت -في نظـر مـاركس- سـببا في انتشـار عـدّة مساوئ اقتصادية واجتماعية سـاهمت في بـروز ظـاهرة الاغـتراب بشـكل عـام، سـيّما ظاهرة اغتراب العمل (Aliénation du Travail).

فعلى الصعيد الاقتصادي أدّت إلى تقسيم المجتمع الواحد إلى طبقتين رئيسـيتين وهـما: الطبقـة المالكـة لوسـائل الإنتـاج؛ ويمثلهـا البورجوازيـون الرّأسماليون. والطبقة غـير المالكـة لوسـائل الإنتـاج ويمثلهـا العـمّال [1*]. " ... فتقسيم العمل خلق الطوائف، والطوائف هي مساوئ تقسيم العمل. وإذن

---

[1] المصدر نفسه، ص. 19

[1*] ماركس يستعمل مصطلح " البرولتاريـا " ويعني به الطبقة العاملة (الكادحـة).

فتقسيم العمل هـو الـذي ولّـد المسـاوئ"[1]. هـذا التميّـز الطبقـي في امـتلاك الأدوات الإنتاجية، هو ما سيؤدي –حسب مـاركس- إلى تعـارض العلاقـة بـين العامـل وعمليـة الإنتاج، أي اغتراب العمـل [2*].

عـلى الصـعيد الاجتماعـي، أدّت هـذه الوضـعية إلى ظهـور صراع اجتماعـي طبقي[3*](Conflit Social) ميّزه التناحر حول المصالح الماديّة للطبقـة المالكـة لوسـائل الإنتاج من جهة، والطبقة غير المالكة لوسائل الإنتاج مـن جهـة أخـرى، وهـو مـا كـان –حسب ماركس- سمة كل التجمعات الإنسانية التي عرفـت الملكيـة الخاصّـة لوسـائل الإنتاج في تنظيماتها الاقتصادية، فيقول في هذا الصـدد :

> **" ... وبقـدر مـا تتطـور البورجوازيـة تتطـور في أحضـانها بروليتاريـا جديـدة، بروليتاريـا حديثـة : ويتطـور صراع بـين الطبقـة البروليتاريـة والطبقـة البورجوازية ... وينشأ هذا التعارض في المصالح من الظروف الاقتصادية لحياتهم البورجوازيـة ..."[2].**

إذن، ما نجم عن ظهور الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج في حياة الإنسان، هو سيطرة فئة معيّنة من الأفراد على عملية الإنتاج داخل المجتمع، وهو ما أدّى إلى اختلال التوازن على مستوى البنيتين الاقتصادية والاجتماعية، نظرا لانعدام التكافؤ المادّي بـين الفئـات الاجتماعيـة المختلفـة.

---

[1] كارل ماركس، بؤس الفلسـفة، ص. 117

[2*] نتناولها بالحليل في الاغتراب الإقتصادي (الفصل الثانـي).

[3*] ماركس أخذ فكرة الصراع الطبقي من خلال كتابـات المؤرخين الفرنسيين أمثـال (أوغسطين تييروAugustin Thiery ، وغيـزو Guizot) الذين درسوا صراع الطبقة البورجوازية ضد النظام الإقطاعي في العصور الوسطى.

[2] كارل ماركس، المصدر السابق، ص ص . 109-110

هـذا مـا تترجمـه ظـاهرة اغـتراب العمـل عـلى المسـتوى الاقتصـادي، وظـاهرة الصراع الطبقي على المستوى الاجتماعي، ومـا حملتـه مـن انعكاسـات مسّـت الحيـاة العامـة بمختلف ميادينها (الاجتماعية، السيّاسية، القانونية، الثقافية، الاقتصادية ...إلخ)، وهـو ما تترجمه تلك الأشكال المختلفة التي تجلت فيها ظاهرة الاغتراب، -كما سـنعرفه مـن خلال الفصل الثانـي-.

الفصل الثاني

أشكال الاغتراب عند ماركس

تمهيـــد :

إنّ الحديث عن إشكالية الاغتراب عند مـاركس ينقلنـا حـتما إلى الحـديث عـن تلك الأشكال المختلفة التي تـتجلى فيهـا هـذه الظـاهرة عـلى مسـتوى الحيـاة العامّـة للإنسان بكل أبعادها (الروحية، المادّية). ثم أنّ طرح ماركس للاغتراب في حـد ذاتـه لا يمكن فهمه على حقيقته إلاّ إذا عرضـناه ضـمن أطـره الرئيسـة التـي ميّـزت -حسـبه- صيرورة تاريخ الإنسانية منذ العهود القديمة. وعـلى وجـه التحديـد منـذ بدايـة ظهـور المادّة (الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج) في حياة الإنسـان، ومـا نـتج عنهـا مـن مظـاهر مختلفة (الدين، الإيديولوجيا، السيّاسة، الأخلاق ...) شكلّت عبر الأزمنة البناء الفـوقي (الوعي وأشكاله) لمختلف المراحل الاجتماعية التي عرفها البشـر.

فماركس الذي أخذ عن هيغل وفيوربـاخ، وهو شـاب يُقلـب صـفحات التـاريخ عبر العصور، ويجوب بفكره مختلف الفلسفات، لم ينته بـه الأمـر إلى قلـب أو تطـوير أساسي الفلسفتين (الفكر، المادّة) وحسب، بل ذهب بعيدا في فلسـفته المادّيـة، حيـث راح يميط اللّثـام عـن الجـذور التاريخيـة الحقيقيـة للاغـتراب ويكشـف عـن تجليـات مختلفة لهذه الظاهرة ما كان ليتوصل إليها لولا ذلك التفسير المادّي المنفرد للظـواهر، والذي قاده من الاغتراب الـديني إلى الاغـتراب السيّاسي، وأخـيرا الاغـتراب الاقتصـادي أساس الاغتراب كلّـه.

فيما يخص الاغتراب الديني، فإنّه كان أول شكل يتحدث عنه مـاركس بإسـهاب كبير ويبيّن كيف أنّ هذا الأخير (الوعي الزائف) يكون بمثابة الهالة الكبرى التـي تـبطن بين ثناياها كل النظريات الأخرى السـائدة في مجتمـع مـن المجتمعـات، بـل والخـلاص الوهمي الذي ترتمي في أحضانه الشعوب المستضعفة واليائسة من واقعها البائـس.

هذا النقد الموجّه إلى حقيقة الظاهرة الدينية، جعل ماركس ينتهي إلى اكتشاف تلك الظاهرة التي تسهم في تبرير الدين بل وتبرير وجودها وتكريسه من خلال الـدين نفسه. إنّها الظاهرة السيّاسية (الدولة) بكـل مـا تحملـه مـن تصـوّرات إيديولوجيـة لا تنفصل عن معناها السيّاسي.

التطرّق إلى حقيقة الظاهرة السيّاسـية مـن حيـث هـي وعـي مقلـوب يعكـس إيديولوجية فئة معّينة تعمل على استمرار هيمنتها وسيطرتها في المجتمع. قاد ماركس إلى ذلك الاكتشاف التاريخي المسؤول عن أصل كل ظواهر الاغتراب الأخرى برّمتهـا ألا وهو الاغتراب الاقتصادي نتاج الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج.

هذا ما سنعرفه بالتفصيل من خلال عرضنا لهذا الفصل الثاني المتعلق بأشكال الاغتراب عند ماركس.

أولا : الاغتراب الدينـي (L'Aliénation Religieuse)

لقد شكّل موضوع الدين نقطة هامّة في فلسفة ماركس حول الاغتراب، حيث مثّل أولى بدايات مرحلة النقد بالنسبة إليه " ... نقد الـدين هـو الشّرط الممّهـد لكـل نقد ... " [1] وذلك لاعتبارات هـي :

أ/- الاعتبار اللاّهوتـي : كان الدين المسيحي بألمانيا موضوع جدال حـاد بـين المـذهب الكاثوليكي من جهة، والمذهب البروتستاني من جهة أخرى [2].

ب/- الاعتبـار الأيديولوجـي : كـان الـدين المسـيحي بألمانيـا -دائمـا- موضـوع صراع أيديولوجي بين جناحين مهمّين: اليمين الموالي لسلطة الكنيسة من جهة، واليسار الموالي لسلطة العقل من جهة أخرى [3].

ج/- الاعتبـار الاجتماعـي-السـيّاسي : كـان الـدين ممـثّلا في الكنيسـة السـلطة الأولى المهيمنة اجتماعيا وسياسيا في المجتمع الألماني آنذاك .

د/- الاعتبار العالمـي : انكلترا وفرنسا كانتا في تلك المرحلة مقارنة مع ألمانيا قـد حققتـا ثورتهما الاجتماعية والسيّاسية ضد التسلط الكنيسي باسم الدين[4].

هـ/- الاعتبار الفلسفـي : تحوّل ماركس عن فلسفة هيغل إلى فلسفـة فيوربـاخ، قـاده إلى الإطّلاع أكثر على حقيقة الدين " الدين جوهر الاغتراب ".

لهذه الاعتبارات كلّها التي فرضت نفسها على مستوى تفكـير مـاركس الشـاب، كان نقد الظاهرة الدينية كخطوة أولى نحو كل نقـد، مسألة ضرورية بالنسبة إليه، من أجل كشف الستار عن حقيقة التناقضات التي يعيشها الإنسان على مستويات عديـدة من حياته الاجتماعية والسيّاسية والأيديولوجية والاقتصاديـة.

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 33

[2] أنظر المصدر نفسه، ص.14.

[3] أنظر المصدر نفسه، ص ص.24-25.

[4] الثورة الإنكليزية (1746م) والثورة الفرنسية (1789م).

السؤال المطروح هو : كيف كان نقد ماركس للظاهرة الدينية ؟ وماذا كانت نتيجة هذا النقد ؟

لقد خصّ ماركس الظاهرة الدينية بانتقادين اثنين: نقد فلسفي وآخر أنثروبولوجي. لكن قبل أن نعرض مضمون كل نقد علي حدى، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ نقد ماركس للدين لم يكن مجرد نقد من أجل النقد، وإنّما كان له ما يبرره من وجهة نظره الفلسفية والاجتماعية والسيّاسية والإيديولوجية والاقتصادية، وهو ما صنع صلب الاختلاف بين نقده للدين ونقد فيورباخ له. ذلك أنّه، إذا كان فيورباخ قد حدّد لنا مفهوم الاغتراب الديني في مظهر نظري يرّد إلى علاقة الدين بعالم أفكار البشر بعيدا عن المعطى الحسّي " الواقع ". فماركس قدّم لنا تفسيرا جديدا تضّمن محتوى مغايرا لمحتوى تفسير فيورباخ، بحيث أراد أن ينقل لنا أشكالا تطبيقية لظاهرة الاغتراب الديني، وذلك من خلال تجاوز نقد السّماء إلى نقد الأرض، ومن الاغتراب الديني إلى الاغتراب السيّاسي، ومن الاغتراب السيّاسي إلى الاغتراب الاقتصادي[1].

بداية، نجد أنّ أول نقد وجّهه ماركس إلى الدين كان من زاوية فلسفية خاصة، تترجم طبيعة الصراع القائم آنذاك بين الفلسفة بوصفها موضوع العقل، والدين بوصفه موضوع اللاّهوت. ولقد كان نقدا موجّها في أساسه ضد الكنيسة ورجالاتها ممّن كانوا يبسطون نفوذهم على كل مجالات الحياة، خاصة العلم والمعرفة وبدرجة أكبر الصحافة، باعتبارها أداة مهمّة في التأثير على الأوساط الاجتماعية ونشر الوعي فيها، وهو ما تنبّه إليه ماركس. إذ لاحظ أنّ هذا الجهاز أصبح وسيلة الكنيسة الكاثوليكية في حربها ضد البروتستانية، حيث أوكلت إلى الصحافيين مهّمة انتقاد المذهب البروتستاني انطلاقا من منظور فلسفي-لاهوتي[*] . هذا التداخل بين المسائل الفلسفية

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، <u>حول الدين،</u> " مختارات فلسفية "، ص. 34

[*] أي انطلاقا من فلسفة تستمد مبادئها من علم اللاّهوت.

والمسائل الدينية، كان عاملا رئيسا في بروز صراع ديني-فلسفي بين صحيفة " كولونيا " الملقاة على عاتقها مهمّة الدفاع عن الكنيسة الكاثوليكية ضد البروتستانية، والصحيفة " الرينانية " ذات الاتجاه الفلسفي " العقل " التي كان ماركس رئيس تحريرها [1].

ما عابه ماركس على صحيفة "كولونيا" المتضامنة مع الكاثوليك ضد البروتستان، لا يخرج في شكله عن إطار التقويض الفلسفي للدين بشكل عام. إذ رأى أنّه لا يجوز الخلط بين الفلسفة والدين، ذلك أنّ لكل منهما مجاله الخاص الذي يستمد منه مبادئه الأولى في نظرته للأشياء وتحليله لها. فالفلسفة مجالها العقل " أداة الحقيقة " بينما الدين مجاله اللاّهوت " أداة الهوى ". هذا الاختلاف في طبيعة الموضوعين جعل ماركس يحكم بعجز الفلسفة الدينية-اللاّهوتية على إمكانية الخوض في نقد الدين وموضوعاته، لأنّها لم تكن لتمثل شيئا بالنسبة إليه سوى معرفة الإنسان لخطاياه " العالم الأخروي ".

أمّا الفلسفة فهي -في نظره- وحدها التي يمكنها أن تفعل ذلك، أداتها في ذلك العقل لا الهوى. كما أنّها وحدها تمثل معرفة الإنسان لذاته ولعالمه " العالم الدنيوي ". هذا ما توّجه به ماركس إلى تلك الشريحة من الصحفيين " جناح اليمين " التي اعتمدت المبادئ اللاّهوتية في نقد الدين " البروتستانية " وفضح عيوب فلسفتها بقوله :

> **" ... لكن الفلسفة تتحدث عن المواضيع الدينية والفلسفية بشكل مغاير لما تتحدثون، أنتم تتحدثون من غير أن تدرسوا، هي تتحدث بعد أن تدرس، أنتم تتوجهون إلى الهوى، هي تتوجه إلى العقل، أنتم تشتمون هي تعلم، أنتم تعدون بالسمّاء والأرض،**

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 14

هي لا تعد بشيء سوى الحقيقة، أنـتم تتطلبـون أن يؤمن الناس بإيمانكم، هي لا تتطلـب إلاّ أن يؤمنـوا بنتائجها، إنّها تتطلب الفحص بواسطة الشـك، أنـتم تروعون، هي تطمئـن ... " [1].

بـهذا النقد الفلسفي للدين، يكون ماركس قد دحض كل نظرية مصدرها غير العقل تحاول أن تنصّب نفسـها أداة لنقـد موضـوعات متعاليـة عـن حقيقـة الـبشر " الدين ". ولأنّ الفلسفة الدينية-اللاّهوتيـة لا تمثـل العقـل " أداة الحقيقـة " فهـي غـير قادرة على ذلك. فالدين لا يمكنه أن ينتقد الـدين، بـل الفلسـفة الصـادرة عـن العقـل وحدها باستطاعتها أن تنتقده نقدا موضوعيا يجعـل الإنسـان يمسـك بخيـوط الواقـع، وذلك حين يدرك حقيقة ذاته وعالمه معـا. إذن، فغايـة الفلسـفة بالنسـبة إلى مـاركس ليست هي نفسها غاية الدين.

إنّ خلاصة هذا النقـد الفلسـفي للـدين تجعلنـا نسـتنتج نقطتـين مهمّتـين في فلسفة ماركس هما :

1- ملامح التأثر بفلسفة فيورباخ : فهذا الأخير بدوره انتقد الدين نقدا فلسفيا انطلاقا من العقل لا اللاّهوت.

2- إذا كان هيغل يوّحد بين الفلسفة والـدين في الجـوهر، عـلى اعتبـار أنّ الفكـر هـو وعي الذات ذاته، هو الروح، المطلق، الـلـه ، ويجمع بينهما في الغايـة، عـلى اعتبـار أنّ كلايهما يصبو في النّهاية إلى تجاوز حالة الاغـتراب. فماركـس عـلى النقـيض منـه تمامـا، يفرق بين الموضوعين، ويجعل لكل منهما طبيعته الخاصّة وغايته الخاصّة كذلك.

إذا كان هذا هو مضمون النقد الأول الذي وجهّه ماركس إلى الدين فماذا عن النقد الثانــي ؟

---

[1] المصدر نفسه، ص. 27

إنّ النقد الثاني الذي خصّ به ماركس الدين كان نقدا انثروبولوجيا، تمثل أساسا في ذلك الطرح الكلاسيكي للإشكال الذي سبقه إليه فيورباخ وهو: هل الإنسان يصنع الدين أم الدين هو الذي يصنع الإنسان ؟

بالنسبة إلى ماركس، فإنّ الإجابة على هذا السؤال أخذت عنده بعدا أنثروبولوجيا في أساسه "... إنّ أساس النقد غير الديني هو : أنّ الإنسان يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان... "[1]. لكنّه ذو محتوى خارجي لا ينفصل عن علاقة الإنسان بعالمه " واقعه " عكس فيورباخ. ذلك أنّ مفهوم الإنسان في حدّ ذاته أصبح يتضمن في فلسفته معنى فعليا في الحياة، وتندرج ضمنه كل مظاهر العالم المحسوس. فهو ليس كائن مجرّدا (Abstrait) جاثما في مكان ما خارج العالم، بل كائن واقعي محسوس (Concret) يشكل في وجوده ومجموع علاقاته ما يسمى المجتمع والدولة معا " ... لكن الإنسان ليس كائنا مجردا جاثما في مكان ما خارج العالم. الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع ... "[2].

بناءً على هذا الفهم الجديد لمحتوى علاقة الإنسان بالواقع، راح ماركس يبني نظريته الأنثروبولوجية الجديدة في نقد الظاهرة الدينية، انطلاقا من فكرة أنّ المجتمع والدولة هما اللّذان يسهمان في إنتاج الدين. فكيف برّر ذلك ؟

إنّ أهمّ ما ميّز نظرة ماركس لمفهومي المجتمع والدولة في هذه المرحلة الثانية التي تلت مرحلة النقد الفلسفي للدين. أنّها كانت نظرة نقدية مميّزة، عبّرت عن رفضه لفلسفة هيغل التي صوّرتهما على أنّهما نتاجا الفكر، من دون أن تأخذ في الحسبان المعطى الحسي " المادّي " الذي ينتمي إليه الإنسان. ولأنّ ماركس اعتبر الفلسفة الهيغلية مقلوبة في أساسها رأسا

---

[1] المصدر نفسه، ص. 33

[2] المصدر نفسه، ص. 33

على عقب، فبالتالي اعتبر كل المفاهيم المنبثقة عنها هي الأخرى مقلوبة أيضا مثلها بما فيها مفهوما المجتمع والدولة " العالم المقلوب ".

ما لاحظه ماركس هو أنّ هذا العالم المقلوب ما يسمى المجتمع والدولة هو الذي ينتج الدين، ومن ثم يصنع منه هالته الكبرى ومثاله الأعلى في الحياة. ولمّا كان كذلك، فهو الوعي المقلوب للعالم مادام المجتمع والدولة هما بدورهما عالم مقلوب " ... وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم، لأنّهما بالذات عالم مقلوب ... " [1].

إذا كان الدين يمثل بالنسبة إلى ماركس الوعي المقلوب للعالم فما هو محتواه؟

إنّ ماركس الذي انتقد الدين نقدا فلسفيا وآخرا انثروبولوجيا، انتهى إلى نتيجة مفادها أنّ الدين هو النظرية العامّة التي تحوي كل المفاهيم الروحية والأخلاقية والأيديولوجية، والسيّاسية والاجتماعية السائدة في المجتمع. هذا ما اكتشفه من خلال سيطرة الكنيسة على جميع مناحي الحياة في المجتمع باسم الدين الذي أصبح على أيّامه الإطار المرجعي والمبدأ المشرّع لكل النظريات المهيمنة بألمانيا، فيقول:

> **" ... الدين هو النظرية العامّة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقه في صيغته الشعبية، موضع اعتزازه الروحوي، حماسته، تكريسه الأخلاقي، تكملته الاحتفالية، عزاءه وتبريره الشاملان... "** [2].

لكن ما أدّى إلى استياء ماركس من الدين، هو وقوفه على حقيقة أنّ العالم الذي تحتويه النظرية الدينية، عالم مليء بالمتناقضات في كل جوانبه، لاسيّما الجانب السيّاسي منه، على اعتبار أنّ الدولة " نظام الحكم " المتسترة

---

[1] المصدر نفسه، ص. 33

[2] المصدر نفسه، ص. 33

وراء الغطاء الديني مصدر مظاهر الاستبداد المنتشرة في المجتمع الألماني، إذ يقـول :

" ... وبالمقابـل، فالنظـام الألمـاني الحـالي، الـذي فـات أوانـه، المتنـاقض تناقضـا صـارخا مـع كـل البـديهيات المعـترف بهـا عالميـا، الـذي يعـرض معدوميـة النظـام القديم على مرأى من العالم، يتصور فحسب أنّه يؤمن بنفسه، ويتطلب من العالم أن يقاسمه هذا الوهم. لو أنّـه يـؤمن بكيانـه أو وجـوده الخـاص، أكـان يحـاول اخفـاءه وراء مظهـر كـائن غريـب، أكـان يبحـث عـن خلاصة في الرّياء والسفسطة ؟ ... " [1]

إذا كان الدين بالنسبة إلى ماركس يمثل النظرية العامّة المبّطنة لكل النظريات الأخرى. فما هو البعد الذي أخذه في تفسيره ؟

إنّ نظرة ماركس إلى الـدين لم تختلـف في مضـمونها عـن نظـرة فيوربـاخ لـه. فالدين وهم واغتراب، ذلك لأنّ :

أولا : الدين يستلب واقع الإنسان، حيث يخلق عالما وهميـا " خياليـا " موازيـا لعالم الحقيقة، هو بمثابة العـالم الثـاني للكـائن الحقيقـي الـذي فقـد واقعـه " ... إنّـه التحقيق للكائن الإنساني، لأنّ الكائن لا يملك واقعا حقيقيا ... " [2].

ثانيـا : إنّ السيّاسة المنتهجة في ألمانيا تحـت غطـاء الـدين، كانـت سـببا مباشرا في انتشار عدّة مسـاوئ اجتماعيـة سـاهمت في تـردي أوضـاع الإنسـان الألماني . هذا الأخير الذي لم يجد سبيلا للخلاص من ظروفه الاجتماعية البائسة، ومسكنا لآلامه المعنوية إلاّ في هذا الدين نفسه مصدر اضـطهاده " ... الـدين

---

[1] المصدر نفسه، ص. 36

[2] المصدر نفسه، ص. 33

زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنّه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح، إنّه أفيون الشعوب ... " [1].

ما يأخذنا إليه هذا التفسير الجديد لحقيقة الظاهرة الدينية عند ماركس، هو أنّ الدين الذي يساهم في استعباد وإذلال الإنسان، يصبح هو نفسه ملجأه الروحي الوحيد للخلاص من واقعه البائس. هذه المفارقة تعبير صارخ عن حالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان مع ذاته أولا حين يخلق عالما وهميا مفارقا لواقعه يرتمي فيه. ومع عالمه ثانيا، حين تستلب حياته في كل جوانبها ويجهل أنّ هذا الدين الذي يلقي بذاته فيه هو نفسه مصدر تعاسته الدنيوية. هنا تكمن حقيقة الاغتراب الديني في فلسفة ماركس.

لهذه الأسباب كلّها، كان نقد الدين كخطوة أولى نحو كل نقد " ... نقد الدين هو الشّرط الممّهد لكل نقد ... " [2] مسألة في غاية من الأهمّية بالنسبة إلى ماركس، من أجل كشف زيف الواقع الذي يؤلف الدين نكهته الروحية ويصنع سعادته الوهمية. فإذا ما فهم الإنسان حقيقة الدين أولا، استطاع أن يفهم بعد ذلك سر كل الظواهر الأخرى التي تستعبده، وتجعل منه كائنا مذلولا ومحتقرا. وتلك هي مهمّة الفلسفة التي تخدم التاريخ عند ماركس، حيث يقول :

> **" ... إنّ نقد الدين يؤول إلى هذا التعليم : إنّ الإنسان هو الكائن الأسمى بالنسبة إلى الإنسان، أي الأمر القطعي، أمر الإطاحة بجميع العلاقات الاجتماعية التي تجعل من الإنسان كائنا مهانا، مستعبدا، مخذولا، محتقرا ..." [3].**

---

[1] المصدر نفسه، ص. 34

[2] المصدر نفسه، ص. 33

[3] المصدر نفسه، ص. 40

إنّ أهمّ النقاط التي يمكن أن نستنتجها من خلال ما تقدم هي :

1- ملامح تأثر ماركس بمادّية فيورباخ الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس العكس. لكن إنسان ماركس ليس كائنا مجردا معزولا عن عالمه " واقعه " كما هو عليه عند فيورباخ بل كائن عيني محدّدا بوضع اجتماعي معيّن.

2 – الوعي الجماعي (المجتمع والدولة) هو الذي ينتج الدين عند ماركس وليس الوعي الفردي (فيورباخ).

3- الدين عند ماركس نتاج اجتماعي، وليس وعيا محايثا للإنسان يلازمه منذ ولادته (هيغل).

4- نقد ماركس للدين هو في الوقت نفسه نقد لفلسفة هيغل التي تكرّس هذا الأخير في المجتمع، وتجعل من وجوده واقعا ضروريا في حياة الإنسان انطلاقا من مبدأ " كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي " [*].

5- إنّ تهجم ماركس على الدين لم يكن تهجما على الدين من حيث هو دين، بل كان تهجما على شروط اجتماعية بائسة ساهمت في إنتاج الدين -كما يعتقد-.

6- نقد ماركس للدين كان بمثابة صرخة فلسفية من أجل التغيير.

إنّ ماركس الذي بلغ هذا المستوى الفلسفي من النقد في حقيقة الدين، لم يتوقف عند حدود النقد وكفى . بل راح يدعو إلى ضرورة خوض الصراع ضده من أجل فضح سر كل التناقضات والمفارقات الموجودة في المجتمع، انطلاقا من نقد الظواهر المتخفيّة تحت غطاء الظاهرة الدينية. وهذا ما يأخذنا إليه قوله :

---

[*] مبدأ هيغيلي شهير مفاده : تطابق المقولات المنطقية (العقلية) التي هي مقولات ضرورية مع معطيات الواقع الموضوعي الذي هو أصلا صورة من صور تجلياتها (العلاقة الضرورية بين العقل والواقع).

" ... إنّ إلغاء الدين، من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية. أن تطلب تخلي الشعب عن الوهم حول وضعه هو تطلب التخلي عن وضع بحاجة إلى وهم. فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين هالته الكبرى... " [1].

من هنا كانت الظاهرة السيّاسية ثاني الموضوعات التي همّ ماركس إلى نقدها، بعدما اكتشف أنّ المجتمع والدولة (الإطار السيّاسي) هما اللذان ينتجان الدين. فالصراع ضد الدين كان بالنسبة إليه صراعا ضد العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية " ... إذن فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية ... " [2].

السؤال المطروح هو : كيف خاض ماركس الصراع ضد السيّاسة ؟

الإجابة على هذا السؤال تنقلنا إلى تناول شكل آخر لظاهرة الاغتراب آلا وهو الاغتراب السيّاسي (L'Aliénation Politique).

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 34

[2] المصدر نفسه، ص. 33

ثانيا : الاغتراب السيّاسي (L’Aliénation Politique)

لقد أخذت الظاهرة السيّاسية حيّزا هامّا في فلسفة ماركس حول الاغتراب، ذلك أنّ النظام السيّاسي المنتهج آنذاك من قبل الدولة الألمانية، المتسترة وراء الدين، كان عاملا رئيسا في تأزم الأوضاع الاجتماعية لدى الغالبية العظمى من المجتمع الألماني، لأجل هذا كانت مهمّة البحث في حقيقة الظاهرة السيّاسية -بعدما تمّ فضح حقيقة الظاهرة الدينية- مسألة ضرورية بالنسبة إلى ماركس من أجل الكشف عن بؤر التناقضات التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر عموما. وكانت نتيجة هذا البحث في مجملها، لا تخرج عن نطاق شكل آخر من الاغتراب يضاف إلى الاغتراب الديني ألا وهو الاغتراب السيّاسي. فالسيّاسة اغتراب. وعليه نطرح السؤال التالي : ما الذي يعنيه ماركس بالاغتراب السيّاسي ؟

بالنسبة إلى ماركس، فإنّ مفهوم الاغتراب السيّاسي يتضمن فكرة الدولة، وهو مرتبط أساسا بشكل آخر من الاغتراب وهو الاغتراب الإيديولوجي (Aliénation Idiologique). فالسيّاسة كنظرية ما كانت لتكون لولا وجود فكر إيديولوجي معيّن مهيمن في المجتمع.

كيف فسّر ماركس طبيعة العلاقة بين هذين الشكلين من الاغتراب ؟

إنّ مهمّة البحث في حقيقة الظاهرة السيّاسية، قادت ماركس إلى تصفح تاريخ البشر السيّاسي عبر مختلف المراحل الاجتماعية التي شهدت نشوء الدولة. وتوصل إلى أنّ ظهور الدولة في أي مجتمع من المجتمعات، كان دائما وليد وعي إيديولوجي معيّن تخلقه الطبقة السائدة اجتماعيا، والمهيمنة ماديّا لتجعل من روحه المبدأ العام المهيمن في المجتمع، هذا ما ميّز -حسبه- مختلف المحطّات الاجتماعية التي عاشها الإنسان عبر التاريخ " ... وهل يبرهن تاريخ الأفكار إلاّ على أنّ الإنتاج الفكري يتبدل مع تبدل

الإنتاج المادّي ؟ فالأفكار السائدة في عهد من العهود ليست سوى أفكار الطبقة السائدة ... "[1].

تمثل الأيديولوجيا كمفهوم بالنسبة إلى ماركس، جزءا من وعي اجتماعي يعبر عن عادات وقيّم، وأخلاق ونظم تنظيم اجتماعي معيّن قائم في أساسه على ظاهرة التقسيم الطبقي للمجتمع. والطبقة المهيمنة مادّيا هي التي تكون دائما وراء خلق هذه الأفكار "... ونفس الناس الذين يقيمون علاقاتهم الاجتماعية في توافق مع إنتاجاتهم المادّية، ينتجون أيضا المبادئ والأفكار والمقولات في توافق مع علاقاتهم الاجتماعية ... "[2].

انطلاقا من هنا، نكتشف أنّ وجود الطبقة في المجتمع لا يعني مجرد تقسيم اجتماعي قائم على أساس اعتبارات مادّية، وإنّما يمثل في حدّ ذاته قوة مؤثرة على جميع مناحي الحياة الإنسانية. هذا ما استدل به ماركس على ما حدث في فرنسا مباشرة بعد نجاح ثورة 1789م وتطور الصناعة الكبرى، إذ سرعان ما تخلت الطبقة البورجوازية عن دورها الرائد في تخليص الجماهير الساحقة من نير الإقطاع، وتحولت هي نفسها إلى طبقة سائدة وقوة مهيمنة تعزى إليها شروط المجتمع ككل، فيقول :

" ... بعد الثورة الفرنسية وتطور الصناعة الكبرى، لم تعد البورجوازية تمثل طبقة كسائر الطبقات الأخرى، بل أصبحت طبقة تعزى إليها شروط وجود المجتمع ككل ... "[3].

---

[1] ماركس، انجلزا، لينين، المادية التاريخية، " مختارات فلسفية " ، ص. 88

[2] كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ص ص. 97-98

[3] Karl Marx. F. Engels. L'Idéologie Allemande. Op .cit., p. 454.

إذا كانت الإيديولوجيا بالنسبة إلى ماركس جزءا من وعي اجتماعي معيّن. فما الذي يحدّد شكل هذا الوعي في المجتمع عنده ؟

يرى ماركس أنّ أسلوب إنتاج الحياة المادّية في مجتمع ما، هو الذي يحدّد شكل الوعي فيه، فالبشر هم الذين ينتجون أفكارهم وتمثيلاتهم الخاصّة وفقا لطريقة إنتاج حياتهم المادّية، من هنا فالأيديولوجيا ما هي في نظر ماركس إلاّ انعكاس لظروف البشر المادّية كما هي في واقعهم، وهو ما يعبر عنه بقوله:

> **" ... إنّ إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء بصورة مباشرة وصحيحة، بنشاط البشر المادّي وتعاملهم المادّي، إنّه لغة الحياة الواقعية. إنّ التمثيلات والفكر، أي التعامل الذهني بين الناس، تبدو هي أيضا بمثابة فيض مباشر من لدن تصرفهم المادّي. كذلك الأمر بالنسبة إلى الإنتاج الذهني كما يتجلى في لغة السيّاسة، القوانين، الأخلاق، الدين، الميتافيزياء، إلخ لدى شعب من الشعوب. فالبشر هم الذين ينتجون تمثيلاتهم، أفكارهم، إلخ، لكن البشر الواقعيين، الفاعلين، كما يشترطهم تطور معين لقواهم الانتاجية ..."[1].**

بناء على هذا التفسير المادّي لنشأة الوعي، خلص ماركس إلى أنّ الأيديولوجيا تندرج ضمن أشكال البناء الفوقي " الوعي " الذي هو انعكاس للواقع التحتي " المادّي " المرتبط بالواقع. فالبنية التحتية بالنسبة إليه، هي

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين ،" مختارات فلسفية "، ص ص. 57-58

التي تحدّد شكل البناء الفوقي المتضمّن للسيّاسة ، والأخلاق والدين والحقوق والميتافيزياء ... الخ، إذ يقول :

" ... في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الأشخاص في علاقات محدّدة، ضرورية، مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج توافق درجة من التطور المعطي من قبل قواهم الإنتاجية المادّية، مجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقية التي من خلالها تعلو بنية فوقية قانونية وسياسية والتي تناسب أشكال الوعي الاجتماعية المحدّدة ... ليس وعي الأشخاص هو الذي يحدّد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم ... " [1]

لكن الأيديولوجيا من حيث هي انعكاس بهذا المعنى، فإنّ وجودها في الحياة العامّة بالنسبة إلى ماركس، لهو مشروط بشروط اجتماعية أقل ما يقال عنها إنّها شروط مشوّهة تفتقد للنظرة الشمولية، ما دامت لا تعبر إلاّ عن أفكار فئة معيّنة، محدّدة داخل المجتمع بشروط مادّية خاصة " ... إذن فالواقع هو التالي : إنّ أفراد معينين، ذوي نشاط إنتاجي حسب نمط معيّن، يعقدون فيما بينهم هذه العلاقات الاجتماعية والسيّاسية المعيّنة ... " [2]، ولأنّها كذلك، فهي تظهر للأفراد في شكل وجود خاص مستقل عن إرادتهم تصبح بمقتضاه تمارس تأثيرها على نطاق اجتماعي واسع من أجل إخضاع كل شيء في المجتمع لأفكارها وسيطرتها الخاصّة [3].

---

[1] Karl Marx. F. Engels. Etudes Philosophiques, Op.cit., p. 83

[2] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين ،" مختارات فلسفية "، ص. 57

[3] Addam Shaff. Le Marxisme et l'individu. (Paris : Librairie Armand Golin, 1968) PP. 29-30

النتيجة هي أنّ الأيديولوجيا بوصفها جزءا من وعي اجتماعي معيّن محدّد بشروط مادّية معيّنة، فهي في جوهرها ايديولوجيا طبقية لا تعكس إلاّ أفكار الفئة الاجتماعية المهيمنة مادّيا والسائدة اجتماعيا، إذن، فهي اغتراب.

ما يمكن أن نستنتجه من خلال حديث ماركس عن الأيديولوجيا هو :

1- ظروف نشأة الدولة عند ماركس هي نفسها ظروف نشأة الدين. فالمجتمع الذي ينتج الدين هو نفسه الذي ينتج الدولة.

2- إنّ الأيديولوجيا السائدة في المجتمع الألماني على أيّام ماركس هي إيديولوجيا إقطاعية، على اعتبار أنّ طبقة الإقطاع هي الطبقة التي كانت مهيمنة مادّيا وسائدة اجتماعيا آنذاك.

3- إنّ نقد ماركس للأيديولوجيا الألمانية هو في الوقت نفسه نقد لفلسفة هيغل. هذا ما يظهر لنا على مستويين :

أ/- إذا كان هيغل في فلسفته، يرى أنّ وعي الأفراد هو الذي يحدّد وجودهم، مادام المبدأ الأول في الوجود. فماركس على نقيضه تماما يعكس الصورة ويصبح معه وجود الأفراد الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم. فما كان في فلسفة هيغل مبدأ أصبح في فلسفة ماركس نتيجة. وما كان عند الأول نتيجة أصبح مع الثاني مبدأ.

ب/- إذا كانت فلسفة هيغل تهتم بالإنسان الخاص " المجرّد " نتاج الوعي. ففلسفة ماركس تهتم بالإنسان الواقعي نتاج الظروف المادّية. فالوعي عنده لا يحدّد الواقع، بل المادّة وحدها هي التي تحدّده.

بعدما يعرض لنا ماركس مفهوم الأيديولوجيا بوصفها جزءا من الوعي، ينتقل بنا إلى الحديث عن الإطار الذي يتم من خلاله تقنين هذه الأيديولوجيا بحيث تتحول بواسطته إلى قوة ذات سلطة نافذة في المجتمع.

هذا الإطار هو ما يشمله مفهوم الدولة. فكيف تؤدي الأيديولوجيا إلى خلق الدولة ؟

إنّ ماركس وفي شرحه للعلاقة الموجودة بين الأيديولوجيا والدولة -ومن ثمة العلاقة بين الاغتراب الأيديولوجي والاغتراب السيّاسي-، يذهب إلى فكرة أنّ الطبقة المهيمنة مادّيا وضمانا لسيطرة أفكارها ونفوذها داخل المجتمع، تسعى إلى خلق جهاز سياسي-حكومي مقنن يسهر على حماية امتيازاتها والدفاع عن مصالحها ضمن مبادئ ايديولوجيتها الخاصّة المنبثقة عن نمط إنتاجها المادّي في الحياة. هذا الجهاز هو ما اصطلح على تسميته تاريخيا "الدولة ".

هذا ما اكتشفه ماركس من خلال تفسيره المادّي لتاريخ المجتمع البورجوازي عبر مختلف مراحل نشأته، إذ يقول :

> **" ...إذن : فأساس هذا المفهوم للتاريخ يستند إلى تطور السيرورة الواقعية للإنتاج، وذلك انطلاقا من الإنتاج المادّي للحياة المباشرة، إنّها تجعل شكل العلاقات الإنسانية مرتبطا بهذا النمط الإنتاجي وناجما عنه، أعني المجتمع البورجوازي في مختلف مراحله، لاعتباره أساس التاريخ كلّه. الأمر الذي يقتضي تمثيله في عمله كدولة، كما يقتضي أن نفسر بهذا المجتمع سائر أنواع المنتجات النظرية وأشكال الوعي : الدين، الفلسفة، الأخلاق ... إلخ ".** [1]

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين ،" مختارات فلسفية "، ص. 60

النتيجة هي أنّ الدولة شكل من أشكال البناء الفوقي الـذي يعكـس العلاقـات الإنتاجية السائدة في المجتمـع.

إنّ الدولة كمفهوم سياسي مرتبطة عند " ماركس " بشكل آخر مـن الاغـتراب غير الاغتراب الأيديولوجي وهو الاغتراب السيّاسي. فكيف تؤدي الدولـة -في نظـره- إلى الاغتراب السيّاسي ؟ ما مدى تأثير هذا الشكل من الاغتراب في حياة الأفـراد ؟

إنّ إشكالية الاغتراب السيّاسي تؤول عند جمهـور الفلاسـفة عمومـا إلى معنـى واحدا وهو الدولة. مـاركس وكغـيره ممّـن تطرقـوا إلى هـذا الموضـوع -وإن اختلفـت وجهات نظرهم الفلسفية- رأى بدوره أنّ الدولـة هـي المصـدر الـرئيس المسـؤول عـن ظهور مثل هذا الشّكل من الاغتراب في حياة الأفراد، حيث تشـطر وجـودهم الـواقعي إلى عـالمين متعارضـين : المجتمـع المـدني (Société Civile) الـذي يعـبر عـن الإنسـان البسـيط " العـام "، أي الإنسـان الـواقعي الحقيقـي مـن جهـة. والمجتمـع السـيّاسي (Société Politique) الذي يعبر عن المـواطن الخـاص (Citoyen Privé)، أي الكـائن المثالي المجرّد من جهة أخرى [1].

وانطلاقا من هذا التباين بين الحقيقة والتجريد، يجـد الإنسـان نفسـه يعـيش حالة من الازدواجية في الأدوار تسلخ وجـوده بـين عـالمين : عـالم الفكـر وعـالم الواقـع. وينتهي به الأمر إلى أن يصبح مجرد لعبة أو وسيلة في أيادي قوى غريبة تحـرك مسـار حياته كيف ما تشاء، فيقـول :

" ... وحيث توصلت الدولة إلى ازدهارها الحقيقـي
يعيش الإنسان، ولـيس فقـط في الفكـر، في الضـمير،
وإنّما في الواقـع، في الحيـاة، يعـيش حيـاة مزدوجـة،

[1] Addam Shaff. Le Marxisme et l'individu, Op.cit., p.132.

سماوية وأرضية، حياته في المتحد السيّاسي حيث يعتبر نفسه بمثابة كائن عام، ووجوده في المجتمع المدني حيث يعمل بوصفه مجرد رجل من العامّة، ويرى في سائر الناس مجرد وسائل وينحط هو نفسه إلى دور مجرد وسيلة ويصبح لعبة للقوى الغريبة ... "[1].

كيف يشرح لنا ماركس هذه الإشكالية القائمة بين المجتمع المدني والمجتمع السيّاسي ؟

بالنسبة إلى ماركس، فإنّ الدولة بوصفها شكلا من أشكال الاغتراب الذي تتضمنه النظرية السيّاسية، فهي تقوم على استلاب واقع الإنسان بشطره إلى عالمين متعارضين، يجد هذا الأخير نفسه على إثرهما يعيش حالة من الازدواجية. فهو من ناحية عضو ينتمي إلى المجتمع المدني، ومن ناحية أخرى عضو ينتمي إلى المجتمع السيّاسي. من هنا فإنّ كون هذا الإنسان عضو في المجتمع المدني، فهذا يعني أنّه من نتاج المجتمع البورجوازي، وهو الكائن الواقعي للرجل الواقعي. أمّا كونه عضوا في المجتمع السيّاسي أي عضوا في الدولة، فإنّ وجوده في هذه الحال ينتقل إلى وجود من نوع آخر وهو الوجود المثالي المجرّد، أي المواطن الذي يمثل صورة الإنسان الواقعي كما هو متمثل في المجتمع المدني " البورجوازي ". هذا ما يؤدي -في نظر ماركس- إلى حدوث التعارض بين الإنسان الحقيقي " الواقعي " والإنسان المعنوي " المجرّد "، فيقول :

" ... وأخيرا فالإنسان، كما هو عضو في المجتمع البورجوازي هو معتبر بمثابة الإنسان بالمعنى الدقيق

---

[1] كارل ماركس، المسألة اليهودية، ترجمة : محمد عياني (بيروت، منشورات مكتبة المعارف)، ص ص. 22-23

للكلمـة، الإنسـان بتعـارض مـع المـواطن ذلـك لأنّـه الإنسان في وجوده المباشر المحسوس والفـردي عـلى حين أنّ الإنسان السيّاسي لـيس إلاّ الإنسـان المجـرّد، المصـطنع، الإنسـان مـن حيـث هـو شـخص رمـزي، معنـوي، والإنسـان الحقيقـي لا يتعـرف إليـه إلاّ في شكل المواطن المجـرّد " [1].

كيف عبّر مـاركس عـن هـذا التعـارض القـائم بـين حقيقـة الوجـود الـواقعي للإنسان والوجود المثالي ؟

يـذهب مـاركس في تحليلـه لهـذه الفكـرة إلى أنّ الفـرد في ظـل المجتمـع البورجوازي، يجد نفسه يعـيش في حالـة اغـتراب تفسرهـا تلـك الهـوّة الفسـيحة التـي تفصل بين كائنه الواقعي كما هو متمثل في المجتمع المدني من جهة. وكائنه السيّاسي " الخيالي " كما هو متمثل في المجتمع السيّاسي " الدولة " من جهـة أخـرى. هـذه الهـوّة تزداد فسـاحتها أكـثر بتعـارض الإرادة العامّـة للأفـراد، المنبثقـة عـن الوجـود الـواقعي بالإرادة الخاصّة التي هي نتاج وجود غير واقعي تخلقه الدولة. عندئـذ يـدرك الأفـراد أنّ حقيقة وجودهم شيء، وحقيقة العـالم الـذي ينتمـون إليـه شيء آخـر. فهـم ليسـوا سوى وسائل " لعب " تحكمها قوانين غريبة سـاهمت الدولـة في إنتاجهـا[2]. وهـذا هـو الاغتراب السيّاسي من منظور ماركس.

ما نكتشفه هو أنّ المجتمع المدني والمجتمع السيّاسي هـما في فلسـفة ماركس عبارة عن تنظيمين منفصلين عن بعضـهما الـبعض. ولمّـا كانـا كـذلك ، فـإنّ الإنسـان الـواقعي العضـو في المجتمـع المـدني، والمـواطن السـيّاسي (Citoyen Politique) العضو في الدولة، هما بدورهما كائنان منفصلان عن

[1] المصدر نفسه، ص ص .49-50

[2] المصدر نفسه، ص ص. 22-23

بعضهما ومتعارضان فيما بينهما، إلى درجة يصبح فيها الأول يشعر بكونه غريبا (Etrange) عن الكائن الثاني.

النتيجة هي أنّ الدولة في نظر ماركس ما هي إلاّ وجه من أوجه الاستلاب التي تؤدي إلى اغتراب الفرد عن ذاته أولا؛ حين يشعر بأنّ وجوده موّزع بين عالمين متعارضين " المجتمع المدني، المجتمع السيّاسي". واغترابه عن عالمه ثانيا، حين يدرك أنّ العالم الذي ينتمي إليه " الدولة " عالم غريب عنه.

إذا كان هذا هو نقد ماركس لحقيقة وجود الدولة في المجتمع. فعلى أي أساس فلسفي بنى نقده هذا ؟

إنّ إطّلاع ماركس الواسع على الفلسفات التي كان الإنسان يشكل موضوعا من موضوعات أبحاثها، قاده إلى التعرف على مختلف النظريات التي تناولت ظاهرة الاغتراب السيّاسي ضمن دراساتها كنظرية فلاسفة الحق الطبيعي * (Droit Naturel). هؤلاء الذين عبّروا بها عن حالة فقدان الإنسان لحرّيته الطبيعية في إطار مجتمع يسمى المجتمع المدني نتاج ما يعرف تاريخيا بالعقد الاجتماعي (Contrat Social) [1]. وجد ماركس في تعبير هؤلاء الفلاسفة وعلى رأسهم " جون جاك روسو " (Jean Jacque Rousseau) الوصف الرائع للكيفية التي يتم بها تجريد الإنسان من حرّيته الطبيعية ومن ثم يحوّل إلى كائن سياسي بواسطة قوانين غريبة عنه.

خلاصة هذا الوصف الروسوي للاغتراب السيّاسي تدور حول فكرة أنّ المجتمع المدني ينزع من الإنسان وجوده الجسدي المستقل " الطبيعي " ويعوضه بوجود آخر معنوي يسلبه قواه الخاصّة، ويمنحه قوى أخرى غريبة يعجز عن استخدامها بمفرده، هذا ما يذهب إليه ماركس بقوله :

---

* (توماس هوبس، جون لوك، جون جاك روسو...)

[1] Roger Garaudy. Clefs pour Karl Marx, Op.cit., p.68.

" ... يصف لنا روسو وصفا رائعا هذا التجريد للإنسان السيّاسي فيقول : " إنّ ذلك الذي يجرؤ على الشروع بوضع الشرائع لشعب من الشعوب، عليه أن يحس بإمكانية تغيير الطبيعة البشرية، إذ صّح التعبير، وتحويل كل فرد، الذي هو من ذاته كل كامل ومتضامن جزئيا مع كل أكبر، يتلقى منه هذا الفرد، بمعنى من المعاني، حياته وكائنه، وإحلال وجود جزئي ومعنوي محل الوجود الجسدي المستقل. وعليه أن ينزع من الإنسان قواه الخاصّة ليمنحه قوى غريبة عنه وقوى لا يستطيع استخدامها دون معونة الآخرين ... " [1]

لكن ما نلاحظه، هو أنّ ماركس ورغم إعجابه بالتفسير الذي قدّمه " روسو " حول حقيقة نشأة الاغتراب السيّاسي في حياة الإنسان، لم يلجأ إلى اعتماد طريقته في انتقاده للسيّاسة والدولة " الظاهرة السيّاسية "، بل تبنى الطريقة نفسها التي اعتمدها من قبل فيورباخ في نقده لله والدين [2].

ما يؤكد لنا هذا التبني الفلسفي للنظرية، هو أنّ ماركس وفي حديثه عن ظاهرة الاغتراب السيّاسي، ينظر إلى المجتمع السيّاسي على أنّه الصورة المثالية " المجرّدة " للمجتمع المدني، وهي نفسها نظرة فيورباخ -كما رأينا- للإله الذي اعتبره الصورة ذاتها بالنسبة إلى الإنسان الواقعي (الحقيقي).

من هنا فإذا كان الدين في نظر فيورباخ يشطر عالم الإنسان إلى عالمين متعارضين عالم حقيقي وآخر وهمي. فإنّ الدولة في نظر ماركس بدورها تشطر حياة الأفراد إلى عالمين متعارضين؛ أيضا؛ عالم الواقع الذي

---

[1] كارل ماركس، المسألة اليهودية، ص. 50

[2] Roger Garaudy. Clefs pour Karl Marx, Op ;cit., p.70.

يرمز إلى المجتمع المدني " الإنسان البسيط " وعالم السيّاسة الذي يرمز إلى المجتمع السيّاسي " المواطن " [1]. وفي الأخير فإنّ المجتمع السيّاسي بالنسبة إلى ماركس ينتصر الانتصار نفسه الذي ينتصر الدين فيه على الإنسان بوصفه كائنا دنياويا، فيقول :

" ... إنّ الدولة السيّاسية، هي إزاء المجتمع المدني، على مثل روحانية السّماء بالنسبة إلى الأرض، وهي تكون حياله في التعارض نفسه وتنتصر الانتصار نفسه الذي ينتصر الدين فيه على العالم الدينوي..."[2].

في الأخير، نخلص إلى أنّ نقد ماركس للظاهرة السيّاسية كان في أساسه نقدا مؤسسا انطلاقا من أوضاع اجتماعية معيّنة ذات أبعاد مادّية خاصة، ساهمت في إنتاج ما يسمى الدولة " مصدر الاغتراب السيّاسي " هذا من جهة. و من جهة أخرى، نجد أنّ فضح ماركس لحقيقة الظاهرة السيّاسية هو في الوقت نفسه فضح لحقيقة الظاهرة الدينية [3]. فإنّ الدين هو بدوره اغتراب مهّمته الأساسية حجب الحقيقة عن الواقع مثله مثل عالم السيّاسة تماما. فكلاهما عالم زائف.

بالإضافة إلى هذا، نجد أنّ نقد ماركس للظاهرة السيّاسة قد سمح له باكتشاف الجذور الحقيقية لأصل الاغتراب، وهي المادّة. هذه الأخيرة التي تطورت من مستوى الإنسان كمفهوم مادّي في علاقته بعالمه " المجتمع والدولة " -كما رأيناه في ظاهرة الاغتراب الديني- إلى مستوى الحياة المادّية الاقتصادية " نمط الإنتاج، علاقات الإنتاج ... " -كما رأيناه في ظاهرة الاغتراب السيّاسي- كما أنّ نقد ماركس للظاهرة السيّاسية لم يكن في

---

[1] كارل ماركس، المصدر السابق، ص ص. 22-23

[2] المصدر نفسه، ص. 23

[3] المصدر نفسه، ص. 60

مضمونه نقدا من أجل النقد، وإنّما كان يحمل بين ثناياه دعوة لتغيير وضع زائف واستبداله بوضع آخر حقيقي، انطلاقا من الواقع لا الخيال كما هو كائن.

إنّ أهمّ الأفكار التي يمكن أن نستنتجها من خلال نقد ماركس للظاهرة السيّاسية هي :

1- الاغتراب الأيديولوجي هو الذي يؤدي إلى الاغتراب السيّاسي.

2- تفسر ظاهرة الاغتراب السيّاسي في المجتمع بوجود الدولة.

3- الدولة ما هي إلاّ شكل من أشكال الوعي المختلفة التي ينتجها المجتمع مثلها مثل الدين تماما.

4- نقد ماركس للدولة والسيّاسة هو نقد لفلسفة هيغل حول الحقوق والدولة، ذلك لأنّ:

أ/- تفسير الدولة عند ماركس يقوم على أساس مادّي وليس على أساس فكري.

ب/- وجود الدولة في حياة الأفراد بالنسبة إلى ماركس ليس أمرا طبيعيا كما تفترضه المقولة الهيغيلية " كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي " وإنّما هو استلاب يؤدي إلى ظاهرة الاغتراب السيّاسي في المجتمع.

5- نقد ماركس للسياسة والدولة كان على أساس فلسفة فيورباخ في نقدها لله والدين.

6- مادّية ماركس تجاوزت مادّية فيورباخ : فالأولى شملت الإنسان وعالمه وظروفه المادّية " الاقتصادية ". بينما الثانية انحصرت على الإنسان وحده بمعزل عن عالمه وظروفه المادّية. هذا ما يفسر لنا كيف أنّ ماركس اكتشف أشكالا أخرى للاغتراب غير الاغتراب الديني " الأيديولوجي والسيّاسي ".

7- إنّ ماركس وإن لم يأخذ بطريقة فلاسفة الحق الطبيعي في نقده للسيّاسة والدولـة، فهو قد أخذ عـنهم مفهـوم المجتمـع المـدني الـذي يعـود إلـيهم. لكـن إذا كـان هـؤلاء الفلاسفة وضعوا مفهوم المجتمع المدني في مقابـل المجتمـع الطبيعـي، فماركـس وضـع مفهوم المجتمع السيّاسي في مقابل المجتمع المدني.

8- إذا كان أصل نشأة الدولة عند ماركس مادّي في أساسه، فإنّ أصل نشأة الـدين هـو أيضا كذلك ما دامت هذه الأخيرة هي التي تخلقه " نتيجة ".

إذا كـان نقـد مـاركس للظـاهرة الدينيـة قـاده إلى اكتشـاف ظـاهرة الاغـتراب السيّاسي الممثّلة في الدولة. هذه الأخيرة التي يسهم الإنسان (المجتمع) في إنتاجهـا كـما ينتج الـدين تمامـا. فـإنّ نقـده للظـاهرة السيّاسـية قـد قـاده إلى اكتشـاف أصـل آخـر للاغتراب مخبئا وراء التفسير المادّي الذي يشمل الإنسان وعالمه ألا وهو الواقع المـادّي للبشر " الظروف الاقتصاديـة ".

هذا ما ينقلنا إلى تناول شكل آخر من الاغـتراب غـير الأشـكال السـابقة وهـو الاغتراب الاقتصادي (L'Aliénation Economique).

فكيف انتقد ماركس الظاهرة الاقتصاديـة في المجتمـع ؟

ثالثا : الاغتراب الاقتصادي (L'Aliénation Economique)

إنّ نقد ماركس للظاهرة الاقتصادية لم يكن في شكله نقدا كسائر الانتقادات الأخرى التي عرفناها " الديني " الأيديولوجي، السيّاسي ". بل لقد كان له من الأهميّة ما جعله يحتل مكانة هامّة ضمن كتاباته الفلسفية فاقت كل الكتابات الأخرى الدينية، الأيديولوجية، السيّاسية والاجتماعية. هذا ما تطلعنا عليه معظم مؤلفاته المتقدمة والمتأخرة التي تناولت الجانب الاقتصادي من فلسفته *. والسؤال المطروح هو :

ما الذي جعل نقد الظاهرة الاقتصادية على هذا القدر من الأهميّة بالنسبة إلى ماركس ؟

ما ميّز فلسفة ماركس حول الاغتراب عن غيرها من الفلسفات الأخرى (هيغل، فيورباخ) هو أنّها لم تتوقف عند حدود النقد الديني والسيّاسي فقط، بل تجاوزت هذين المستويين لتتطرق إلى جانب آخر مهّم في حياة الإنسان، نظرت إليه على أنّه القاعدة الأساسية التي تنطلق منها جميع أشكال الاغتراب الأخرى الموجودة في المجتمع ألا وهو الاغتراب الاقتصادي.

من هنا نكتشف أنّ وجود الظاهرة الاقتصادية في حياة المجتمعات لم تكن لتمثل في نظر ماركس مجرد مظهر من المظاهر التي تشكل الحياة العامّة للإنسان، وإنّما كانت بالنسبة إليه أساس الاغتراب كلّه " ... مجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقية التي من خلالها تعلو بنية فوقية قانونية وسياسية ... " [1]. لهذا السبب كان التركيز على نقد الظاهرة الاقتصادية عن غيرها من الظواهر الأخرى أمرا بالغا في الأهمية بالنسبة إلى ماركس.

---

* المخطوطات الإقتصادية والفلسفية 1844. مساهمة في نقد الإقتصاد السياسي. أرس المال

[1] Karl Marx. F. Engels. Etudes Philosophiques, Op.cit., p. 83.

ما هي خطوات نقد الظاهرة الاقتصادية عند ماركس ؟

بداية، نجد أنّ أولى أعمال ماركس الشاب (Jeune Marx) فيما يخص نقد ظاهرة الاغتراب الاقتصادي تركزت كخطوة أولى على نقد ظاهرة اغتراب العمل (Aliénation du Travail) -كما حدّدها في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية 1844- من حيث هي مرتبطة أساسا بشروط وظروف وعلاقات عملية الإنتاج في مجتمع رأسمالي ميزته الأساسية، الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج " ...وهكذا فالملكية الخاصّة تستنتج من تحليل مفهوم العمل المستلب، الإنسان المستلب، العمل المغترب، الحياة المغتربة، الإنسان المغترب... ".[1]

إذا كان اغتراب العمل نتاج مساوئ الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج. فكيف شرح ماركس هذه الظاهرة باعتبارها تحمل مدلول الاغتراب الاقتصادي ؟

يعتبر مفهوم " اغتراب العمل " في فلسفة ماركس تعبيرا عن حالة تعارض خاصة تنشأ بين العامل ونشاطه الخاص، انطلاقا من قوانين اقتصادية تفرضها عملية الإنتاج في المجتمع الرّأسمالي " البورجوازي "، وتشمل هذه الأخيرة ظروف وشروط وعلاقات عملية الإنتاج بشكل عام.

ما يميّز هذه العلاقة من حيث كونها علاقة تناقض وصراع بين الإثنين -العامل ونشاطه- هو تخارج * المنتوج (Extériorisation du produit) الشّخصي للعامل وتموضعه** في الحياة العامّة كشيء ***

---

[1] Karl Marx. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Op.cit., p. 80

* التخارج (Extériorisation) : مصطلح يعود إلى هيغل وكان يقصد به انفصال الذات عن الموضوع (تخارج الذات عن الموضوع). أمّا عند ماركس فهو يعني انفصال المنتوج عن العامل وتحوله إلى موضوع مستقل عن ذاته.

** التموضع (Objectivation) : مصطلح يعود بدوره إلى هيغل وكان يقصد به تحول الفكرة في الكون الطبيعي المستقل إلى موضوع (Objet) أثناء مرحلة الإنشطار. أمّا عند ماركس فهو يعني تأكيد الإنسان لذاته في موضوع خارجي منفصل عن ذاته.

(CHOSE) خارجي " مادّي " ذو وجود مستقل عنه، ومن ثم يصبح يتحكم فيه ويواجهه كقوة غريبة، وهو ما يعبر عنه ماركس بقوله :

" ...وتعبر هذه الحقيقة بكل بساطة على أنّ الأشياء التي ينتجها العمل -إنتاج العمل- تصبح تواجهه كشيء غريب عنه، كقوة مستقلة عن المنتج. إنّ منتوج العمل هو العمل الذي جمد إلى شيء فأصبح شيئا مادّيا. إنّه تموضع العمل، تحقيق العمل هو تموضعه". [1]

لكي يشرح لنا ماركس أكثر هذا التعارض القائم بين العامل ونشاطه الخاص، صنّف ظاهرة اغتراب العمل في ثلاثة أشكال هي :

1/- اغتراب إنتاج العمل : (L'Aliénation du Produit du Travail)

وهو أول شكل من أشكال ظاهرة اغتراب العمل والأكثر أهميّة بالنسبة إلى ماركس، كونه يمثل السمة العامّة لظاهرة الاغتراب الاقتصادي كما فهمها في البدايات الأولى من تحليلاته الاقتصادية-الفلسفية " ... وكل هذه النتائج يتضمنها التعريف الذي يرى أنّ العامل مرهون بإنتاج عمله بوصفه شيئا غريبا... " [2].

ما جعل ماركس يستنتج هذا الشكل من الاغتراب هو تتبعه لصيرورة عملية الإنتاج في المجتمع الرّأسمالي الحديث. إذ لاحظ أنّ المنتوج الخاص للعامل في تنظيم كهذا، يحتم عليه أن يتحول إلى مجرد سلعة يتم تبادلها في

[***] تشييء (Chosification) : انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها في صورة شيء (Chose) وهو سلب للإنسان ولماهيته.

[1] Karl Marx. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Op.cit., p. 69

[2] Ibid., p. 70

الأسـواق تحـت إشراف صـاحب العمـل المتلهـف للـربح، وذلـك وفقـا لقـوانين الـرّبح والفائدة التي تفترضها الصيغة التجاريـة الحديثـة في التعامـل التجـاري، والقائمـة عـلى مبدأ قيمة التبادل (Valeur d'échange)، أي المال مقابل السّلعة. ما يعنـي في الأخـير أنّ المستفيد الأكبر من العملية هو الرّأسمالي -صاحب المال- بينما الخـاسر الأكـبر هـو العامل الذي يهرب منتوجه من يديه ويصبح يواجهه كقوة مسـتقلة وغريبـة، تـتحكم فيه بواسطة قوانين غريبة عنه تفرض عليه أن يكون مجرد أداة لتحقيق أكبر قدر مـن الأرباح والفوائد لصاحب المال من دون أن يكون له فيها نصيب. حيث يقول ماركس :

" ... ويصبح العامل أكثر فقرا بالقدر الذي ينتجه من ثروة، وبالقدر الذي يزداد إنتاجه وينمو في شكل قوة. ويصبح العامل على الدوام سلعة رخيصة أرخـص مـن السّلع التي ينتجهـا، ومـع زيـادة قيمـة عـالم الأشـياء تنحط قيمة عالم الإنسان... ". [1]

2/- اغتراب فعل الإنتاج (L'Aliénation de l'acte du Travail)

في هذا الشّكل الثاني لظاهرة اغتراب العمل، يأخذنا مـاركس إلى تصـوّر مـدى فساحة الهوّة التي تخلقها ظروف العمل، ليس بين العامـل وإنتاجـه فقـط، وإنّمـا بـين العامل وفعل الإنتـاج نفسـه " ... إلى غايـة الآن اعتبرنـا الاغـتراب، اسـتلاب العامـل في مظهر واحد فقط من مظاهره، وهو علاقـة العامـل بإنتـاج عملـه. ولكـن الاغـتراب لا يظهر فقط في النتيجة بل في الإنتاج أيضا ..." [2].

خلاصة هذا المظهـر الثـاني لاغـتراب العمـل -كـما حلّلـه مـاركس- مفادها : إنّ العامل في ظل التنظيم الاقتصادي الحديث " الرّأسمالي "، يجد

[1] Ibid., P. 69

[2] Ibid., P. 70

نفسه يعيش حالة قسر خارجي تأتيه من مصدرين اثنين : مصدر إنساني " صاحب العمل " وآخر آلي " الآلة ". من هنا فهو ليس مجرد آلة واعية في خدمة الرّأسمالي، وإنّما هو بالإضافة إلى ذلك آلة واعية في خدمة آلة أخرى لكنّها غير واعية " ميكانيكية ". ما يعني أنّ الأوامر في هذه الحال لم يعد يتلقاها العامل من قبل مالك وسائل الإنتاج فقط، بل من أداة الإنتاج نفسها التي تصبح بدورها تتحكم بصورة مباشرة في طريقة وعملية الإنتاج. هذا ما يجعل –حسب ماركس- العمل يفقد معناه الإرادي " الاختياري " بالنسبة للعامل، ويتحول إلى عامل إجباري يعبر عن إرضاء حاجات خارجية غريبة عنه، بل ويصبح العمل نفسه " فعل الإنتاج " في حدّ ذاته عملا غريبا مادام يفتقد للجانب الإرادي ونفس الشيء بالنسبة إلى المنتوج. وهو ما يعبر عليه ماركس بقوله :

" ... وعلى هذا لا يكون عمله عملا إراديا، بل عمل إلزامي، عمل إجباري، ولهذا السبب فهو ليس إرضاء لحاجة، وإنّما هو مجرد وسيلة لإرضاء حاجات خارجة عنه، إن الصفة الخارجية للعمل تظهر للعامل في كون أنّ هذا العمل ليس له، بل هو لشخص آخر غيره ... ".[1]

3/- اغتراب الحياة النّوعيـة : (L'Aliénation de la vie générique)

وفي هذا الشّكل الثالث لظاهرة اغتراب العمل، نجد ماركس يؤكد على طبيعة الإنسان المتفوقة باعتباره كائنا نوعيا متميّزا يختلف عالمه عن عالم الحيوان، ولكونه كذلك فهو عندما يدخل عملية الإنتاج إنّما يدخلها بدوافع إنسانية أسمى من دوافع الحيوان الغريزية. لكن ما إن يتحول العمل

[1] Ibid., pp 72-73

إلى عمل مغترب حتّى يستلب من هذا الإنسان كل معانيه وقيمه الإنسانية المتميّزة، ويفقده خصوصيته النّوعية ككائن بشري متفوق، عندئذ يصبح هو والحيوان سيّان عندما تتحول غايته لتصبح مجرد تلبية لحاجات بيولوجية " حيوانية " خاصة، إذ يقول:

" ... الأكيد أنّ الأكل والشرب والتولد هي في الأصل أيضا وظائف إنسانية، ولكن بالصورة المجرّدة التي تفصلها عن دائرة كل ما هو نشاط إنساني وتحوّلها إلى غايات وحيدة وأخيرة، فهي حيوانية... " [1]

النتيجة هي أنّ العمل المغترب يستلب خصوصية حياة الأنواع ويحوّلهم عن طبيعتهم التكوينية الأصلية " الإنسانية ". وهذا هو الاغتراب الذاتي للإنسان " ... أولا أنّه " العمل " يستلب حياة الأنواع والحياة الفردية، وثانيا يجعل الحياة الفردية في شكلها المجرّد غرض حياة الأنواع في مثل شكلها المجرّد والمغترب تماما ... " [2].

هكذا، وانطلاقا من بدايات اهتمام ماركس " الشاب " بتحليله لإشكالية الظاهرة الاقتصادية في المجتمع البورجوازي الحديث -كما تراءت له في مرحلة النقد الفلسفي الأولى " اغتراب العمل "-. تبدأ تتضح لنا ملامح ميلاد فلسفة جديدة مغايرة تماما للفلسفات المعاصرة الأخرى، لاسيّما فلسفة هيغل ونظرية الاقتصاد السيّاسي الحديث اللّتان كان يرى فيهما ماركس عقلية مشتركة فيما يخص مفهومهما حول العمل [3]. إذ نظرا إليه على أنّه الشيء الإيجابي وفقط ما جعله يبدو فوق مستوى كل نقد. لكن ما أراده ماركس من خلال فلسفته الجديدة هو أن يكشف الحجاب عن الجوانب السلبية المبّطنة في

[1] Ibid., P. 73
[2] Ibid., P. 75
[3] Ibid., P. 151

حقيقة العمل. ويبيّن كيف أنّ هذا الأخير يمكنه أن يتحول إلى اغتراب في ظل علاقات انتاجية خاصة كتلك التي تسود النظام الرّأسمالي.

إذا ما تتّبعنا تطور فكرة الاغتراب الاقتصادي لدى ماركس في إطاريها الفلسفي والتاريخي " من المخطوطات إلى رأس المال "، نصل إلى استنتاج فكرة هامّة وهي أنّ ماركس لم يوقف اهتمامه عند ظاهرة اغتراب العمل -نتاج العلاقات الإنتاجية الرّأسمالية- وإنّما راح يواصل مهمّة البحث في الأسباب الرئيسة التي تجعل علاقات الإنتاج في المجتمع الرّأسمالي تحوّل العمل إلى عمل مغترب وانتهى إلى اكتشاف المبدأ العام المسؤول عن ذلك. فما هو ؟.

إنّ التطرّق إلى هذه الفكرة يجعلنا ننتقل من مرحلة ماركس الشاب الفتي الأفكار، والتلميذ المتمرّد على أفكار معلّمه وفيلسوف عصره هيغل إلى مرحلة أخرى مهمّة، هي بمثابة آخر محطّات تطور النضج الفلسفي لدى هذا الأخير، أين تحدّدت معالم فلسفته الجديدة بوضوح تام وتبلورت في صورة نهائية مستقلة عن كل الفلسفات الأخرى. فكان بذلك الإعلان عن ميلاد مذهب فلسفي جديد واقعي النزعة، مظهره المادّية التاريخية وباطنه المادّية الجدلية. هذا ما تطلعنا عليه أواخر أعماله حول الاقتصاد وأشهرها كتاب رأس المال* الذي يعتبر خلاصة أبحاثه ودراساته الفلسفية برّمتها. وتتجلى أهميّة هذا المؤلف في كونه يكشف الحجاب عن المبدأ العام الذي يحكم علاقات الإنتاج في المجتمع الرّأسمالي ويجعل من العمل بوصفه ظاهرة إنسانية عملا مغتربا. إنّه مبدأ فائض القيمة (La Plus – Value) " ... ومن جهة أخرى تضيق النظرة إلى العمل المنتج، فالإنتاج الرّأسمالي ليس مجرد إنتاج للسّلع.

* Le Capital :

ولكنّه إنتاج لشيء أكثر من هذا، فهو في أساسه إنتاج فائض القيمة والعامل لا ينتج لنفسه، وإنّما ينتج لرأس المال ... "[1]. فما فحواه ؟

لا شك أنّ ما يميّز الرّأسمالية الحديثة كنظام اقتصادي حرّ هو مبدأ الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج. ما يدل على أنّ المجتمع الرّأسمالي مقسّم في بنيته الاقتصادية والاجتماعية إلى طبقتين متمايزتين : طبقة مالكة لوسائل الإنتاج، وهي الطبقة السائدة والمهيمنة مادّيا في المجتمع. وطبقة أخرى لا تملك شيئا من أدوات الإنتاج. وهو الأمر الذي يجعلها مجرد قوة شغيلة في أيدي أولائك ممّن يملكونها، أي الرّأسماليين البورجوازيين اللاهثين وراء الثراء من خلال عملية الإنتاج، في حين يبقى العامل محروما منه " ... ومن جهة أخرى يخرج العامل دائما من عملية الإنتاج كما دخلها، أي مصدر ثروة للغير ولكنّه محروم من الوسائل التي تمكنه من الحصول على الثروة لنفسه... ".[2]

ما شدّ انتباه ماركس هو أنّ مالكي وسائل الإنتاج " الرّأسماليون " يلجؤون من خلال ممارساتهم لنشاطاتهم الاقتصادية " عملية الإنتاج " إلى استعمال طرق وأساليب استغلالية بشعة ضد الطبقة الشغيلة " البرولتاريا " الغرض منها هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الفوائد والأرباح المادّية. ولعلّ أهم صور الاستغلال وأخطرها تجلت - حسبه- في استلاب الرّأسمالي لجهد وقوة العامل عبر طرق عديدة كإطالة يوم العمل إلى ما بعد وقت العمل، زيادة حدّة العمل وأخيرا حرمان العامل من قيمة عمل يومه الحقيقية. إذ لم يكن يكافأ على قدر ما يبذله من قوة العمل (Force du Travail) طيلة اليوم أو حتّى ما يقدمه من قيمة إنتاجية للسوق التجارية. بل كان يتحصل على الحد

---

[1] كارل ماركس، رأس المال، الجزء الثالث، ترجمة : د. محمد البراوي، (بيروت، دار الهدى للطباعة، دون تاريخ)، ص. 2

[2] المصدر نفسه، ص. 96

الأدنى منها، بينما كان صاحب العمل يستولي على قيمة الإنتاج لوحده. وفوق ذلك فائض قيمة الإنتاج الذي يبقى غاية الرّأسمالي الأولى والأخيرة من خلال عملية الإنتاج. وهو ما عبّر عنه ماركس بقوله:

" ... إنتاج فائض القيمة معناه أن نطيل يوم العمل إلى ما بعد الحد اللازم للعامل كي ينتج خلاله مقدارا معادلا لما يملك من قوة العمل، وبعد ذلك يستولي صاحب رأس المال على فائض القيمة. وهذا هو الأساس العام الذي يقوم عليه النظام الرّأسمالي... " [1]

من هنا، نستنتج أنّ دور العامل في إطار النظام الرّأسمالي لا يقتصر فقط على الإنتاج، بل الأكثر من ذلك إنتاج فائض القيمة الذي يضاف إلى القيمة الحقيقية لقيمة المنتوج " السّلع ". وهذا الأمر لا يتأتى إلاّ إذا استمر العامل في بيع قوته وجهده للرّأسمالي لأجل إنتاج المزيد والمزيد من السّلع، وبالتالي المزيد من الثروة " رأس المال " لصاحب العمل " ... فالعامل الآن لا يعد منتجا إلاّ إذا أنتج فائض القيمة للرأسمالي وبذا يساعد على التوسع الذاتي لرأس المال ... ". [2]

إنّ ماركس وفي خضم حديثه عن الاستغلال الذي يتعرّض له العامل على يداي صاحب العمل من أجل فائض القيمة. نجده يصف لنا الطريقة الذكية التي يلجأ إليها هذا الأخير بهدف تحقيق مآربه. إذ يرى أنّ العامل وعند دخوله عملية الإنتاج إنّما يدخلها بغية تحقيق غاية معيّنة لكنّها ليست لنفسه بل لمالك أدوات الإنتاج. وإذ هو يحقق هذه الغاية فإنّه يتقاضى مقابلها

---

[1] المصدر نفسه، ص. 3

[2] المصدر نفسه، ص. 2

أجرا لكنّه زهيد لا يناسب قيمة قوة العمل التي بذلت منه " سلبت " خلال عملية الإنتاج، ومع هذا فهو يعينه على تجديد طاقته وقوته اللازمتين والضروريتين للعمل. بهذه الطريقة يكون الرّأسمالي قد استفاد من العمل على صعيدين : فهو أولا يحقق غاية اقتصادية تتمثل في إنتاج السّلع، ما يعني في الأخير تحقيق قيمة الإنتاج وفائض قيمة الإنتاج " الغاية القصوى ". أمّا ثانيا فهو يستفيد من الأجر الذي يدفعه للعامل إذ بفضله يجدد طاقته وحيويته لإعادة بيعها من جديد للرّأسمالي. إذ يقول في هذا الصدد :

" ... حين يحوّل الرّأسمالي جانبا من رأسماله إلى قوة عمل. فإنّه يزيد من حجمه الكلي، أي أنّه يقتل عصفورين بحجر واحد، فهو لا يستفيد ممّا يأخذه من العامل فحسب، بل يستفيد أيضا ممّا يدفعه له. فرأس المال الذي يعطى مقابل قوة العمل يتحول إلى ضروريات الحياة التي يعمل استهلاكها على تجديد عضلات وأعصاب وعظام وأدمغة العمّال القائمين بالعامل، كما يعمل على تشجيع توالد عمّال جدد ..."[1].

النتيجة هي أنّ العامل ما هو في نظر الرّأسمالي إلاّ أداة من أدوات الإنتاج اللازمة لعملية الإثراء وتوسيع رأس المال، لكن الفرق بينهما أنّها أداة حيّة وواعية وليست جامدة " آلة ".

بالنسبة إلى ماركس، فإنّ أسلوب النظام الرّأسمالي المتّبع في عملية الإنتاج، والمتمثّل أساسا في احتكار صاحب رأس المال لقيمة فائض الإنتاج، أدّى إلى ظاهرة اختلال التوازن بين الرّأسمالي بوصفه مالكا لوسائل الإنتاج، والعامل بوصفه أداة الإنتاج. ما يفسر هذا الاختلال الحاصل بينهما هو أنّ

---

[1] المصدر نفسه، ص. 98

الرّأسمالي الثري قد ازداد مع الأيّام غنى وثراء بسبب استحواذه المطلق على قيمة الإنتاج وفائض قيمة الإنتاج. بينما ازداد العامل البسيط فقرا فحرم عليه أن يحيا حياة كريمة ويتمتع بعيش يليق بنوعه كإنسان. إذ يقول :

> **" ... وفضلا عن هذا فالرّأسمالي لا يثرى كما يفعل البخيل بمجرد الامتناع الشخصي عن الاستهلاك وإنّما يثري باستغلال قوة عمل الآخرين وإجبار العامل على التنازل عن جميع مسرّات الحياة ومباهجها ... "** [1]

إذا كان مبدأ فائض القيمة -كما فهمنا- السبب الرئيس في استلاب الرّأسمالي للعامل. فكيف يقيّم ماركس العلاقة بين العامل ونشاطه في هذه المرحلة من النقد ؟

الأكيد أنّ وظيفة العامل بالنسبة إلى ماركس بقيت نفسها ولم تتغير منذ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844 إلى رأس المال. فهو دائما أداة إنتاج مهمّة تضاف إلى الأدوات الأخرى اللازمة لعملية الإنتاج الرّأسمالي. كما أنّ شروط وظروف وعلاقة الإنتاج هي نفسها لم تتبدل " اغتراب ". لكن الشيء الجديد الذي طرأ هو ذلك الاكتشاف " فائض القيمة " الذي أضفى على ظاهرة الاغتراب الاقتصادي معنى جديدا عمّق المعنى الأول " اغتراب العمل " شكلا ومضمونا. ما يفسر هذا الكلام هو أنّ منتوج العامل كان في مرحلة النقد الأولى هو الذي يأخذ شكلا مستقلا ومن ثم يصبح يواجهه ويعاديه كقوة غريبة عنه. أمّا في مرحلة النقد الثانية فالثروة الموضوعية التي ينتجها العامل في شكل رأس مال (Capital) هي التي تصبح تمثل القوة الغريبة التي

---

[1] المصدر نفسه، ص. 129

تعادي العامل وتتحكم فيه " ... وعلى ذلك فالعامل ينتج دائما ثروة موضوعية على شكل رأس مال، أي على شكل قوة غريبة تتحكم فيه وتعمل على استغلاله... " [1]. ممّا يؤدي إلى خلق علاقة تعارض بين العامل ونشاطه الخاص فتنفك بذلك العلاقة الضرورية بينهما وتصبح علاقة عداء " ... إنّ نقطة ابتداء الإنتاج الرّأسمالي تنحصر في فصل العمل عن منتجه، أي بين قوة العمل الذاتية وأحوال العمل الموضوعية... " [2].

هذا التغيير المطروح على مستوى علاقة العامل بنشاطه الخاص هو الذي يحدّد لنا جوهر الاختلاف بين التفسير الأول لظاهرة الاغتراب الاقتصادي والتفسير الثاني. فإذا كان ماركس في المرحلة الأولى قد اهتمّ بتحديد مظهر ظاهرة الاغتراب الاقتصادي في المجتمعات الرّأسمالية باغتراب العمل. فإنّه في المرحلة الثانية قد اكتشف المبدأ العام الذي يقوم عليه هذا المظهر، وهو مبدأ فائض القيمة " رأس المال ". والنتيجة هي أنّ فائض القيمة هو جوهر الاغتراب الاقتصادي.

ما ميّز أيضا هذه المرحلة من النقد هو أنّ ماركس أضفى صفة الشيئية (Chosèité) على العامل نفسه بعدما كان في المرحلة الأولى قد خصّ بها المنتوج الذي يتحول إلى شيء. هنا، نجد أنّ الإنسان نفسه منتج عالم الأشياء تستلب ذاته في هذا العالم اللاّشخصي ويصبح غريبا عن ذاته، إذ يتحول إلى مجرد شيء تابع لعالم الأشياء الأخرى. وهو ما يقصده بقوله :

> **" ... وعلى ذلك إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر اجتماعية وجدنا أنّ الطبقة العاملة، حتّى ولم تشترك اشتراكا مباشرا في عملية العمل، ليست إلاّ شيئا**

---

[1] المصدر نفسه، ص ص. 96-97

[2] المصدر نفسه، ص. 96

ملحقا برأس المال شأنها في ذلك شأن أداة العمل غير الحيّة... " [1]

نخلص إلى أنّ مبدأ فائض القيمة بالشّكل الذي عرضه ماركس هو القانون العام الذي يحرك نمط الإنتاج الرّأسمالي بوجه خاص " ... فإنتاج القيمة الفائضة قانون لابّد منه ولا غنى عنه في ظل هذه الطريقة الرّأسمالية في الإنتاج ... " [2]. وعليه فقط تتوقف غاية أصحاب رؤوس الأموال، هؤلاء الذين يسعون إلى بيع منتجاتهم " سلعهم " في الأسواق بقيمة تفوق قيمة إنتاجها الحقيقية بغية توفير القيمة الفائضة التي تتحول إلى رأس مال يكنز في خزائنهم الخاصّة. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية يلجأ هؤلاء إلى استعمال شتىّ الوسائل الاستغلالية ضد الطبقة العاملة: فكلّما استغل وقت العمل لمدة أطول، وكلّما بذل العامل جهدا أقوى كلّما أنتج سلعا أكثر وأكثر، وبالتالي تحقيق قدر أكبر من فائض القيمة للرأسمالي.

النتيجة هي أنّ مبدأ فائض القيمة هو سبب استلاب العامل وتحوّل العمل إلى عمل مغترب وبالتالي جوهر الاغتراب الاقتصادي من منظور ماركس.

إنّ أهمّ الاستنتاجات التي يمكن أن نتوصل إليها من خلال نقد ماركس لظاهرة الاغتراب الاقتصادي هي :

1- إنّ مفهوم العمل في فلسفة ماركس ذو بعد مادّي بحت، تتجلى مظاهره في عالم الواقع " العالم المادّي ". وليس في الفكر كما هو عليه في فلسفة هيغل التي تناولته في صورة مجرّدة محضة " عمل الفكر ".

2- إنّ ماركس وبانتقاده للظاهرة الاقتصادية يكون قد اكتشف مظهرا آخرا للاغتراب لم تتنبه إليه لا فلسفة هيغل ولا فلسفة فيورباخ. وهذا لدليل على

---

[1] المصدر نفسه، ص. 100

[2] المصدر نفسه، ص. 164

السمة المادّية لفلسفة ماركس التي جعلته يتجاوز مظاهر الوعي ليغوص في عمق المادّة.

3- نقد ماركس للظاهرة الاقتصادية يكشف لنا تميّز فلسفته عن فلسفة هيغل (المثالية)، فالأولى تنطلق من المادّة لتصل إلى الفكر، بينما الثانية تنطلق من الفكر لتصل إلى المادّة.

4- إنّ نقد ماركس للظاهرة الاقتصادية هو نقد للنظرية الاقتصادية التي نظّر لها فلاسفة الاقتصاد السيّاسي الإنكليزي " آدم سميث وريكاردو " وبرّرها هيغل بمقولاته الثابتة.

5- إذا كان أساس الاغتراب في فلسفة هيغل فكري " اغتراب الوعي عن ذاته " فهو في فلسفة ماركس مادّي " الاغتراب الاقتصادي : " فائض القيمة".

6- مادّية ماركس تجاوزت مادّية فيورباخ، فالإنسان كمفهوم مادّي هو موضوع الاغتراب وليس أساس الاغتراب " الظروف المادّية للإنسان هي التي تؤدي إلى الاغتراب".

الواقع إنّ ماركس الذي انتقد الظاهرة الدينية والسيّاسية والاقتصادية في المجتمعات الرّأسمالية الحديثة. لم يفته أبدا أن يشير خلال انتقاداته إلى الروح التي توّحد النمط الاجتماعي البورجوازي وتجعل السلوك العام للأفراد صورة معكوسة للواقع المادّي (الاقتصادي). ما دام أنّ البنية الفوقية (الوعي) هي دائما انعكاس للبنية التحتية (الظروف المادّية) [1]. هذه الروح هي ما يعبر عنها بالأخلاق البورجوازية، نتاج الواقع المادّي.

السؤال المطروح هو : ما علاقة الأخلاق بتجليات الاغتراب السالفة الذكر ؟

إنّ مفهوم الأخلاق في فلسفة ماركس لا يختلف عن باقي مفاهيم أشكال الوعي الأخرى، التي يسهم الإنسان في إنتاجها بشكل يوافق توافقا تاما

---

[1] Karl Marx. F. Engels. Etudes Philosophiques, Op.cit., p.83

نمط إنتاج الحياة المادّية المتّبع في مجتمع من المجتمعات. وتكون الأخلاق السائدة فيه هي دائما وبالضرورة أخلاق الطبقة السائدة والمهيمنة مادّيا (اقتصاديا). وهذا ما نجد تعبيرا عنه في قوله :

" ... إنّ التمثيلات والفكر، أي التعامل الذهني بين الناس، تبدو هنا أيضا بمثابة فيض مباشر من لدن تصرفهم المادّي. كذلك الأمر بالنسبة إلى الإنتاج الذهني كما يتجلى في لغة السيّاسة، القوانين، الأخلاق، الدين، الميتافيزياء، إلخ، لدى شعب من الشعوب، فال......... الذين ينتجون تمثيلاتهم، أفكارهم، إلخ، لكن البشر الواقعيين، الفاعلين كما يشرطهم تطور معيّن لقواهم الإنتاجية ". [1]

على هذا تكون أخلاق الطبقة البورجوازية في المجتمع الرّأسمالي الحديث هي الأخلاق السائدة. ومن ثم فإنّ أي أخلاق تسود مجتمعا مقسّما إلى طبقات اجتماعية معيّنة ومحدّدة هي حتما أخلاق طبقية تخلقها الطبقة المسيطرة مادّيا لتجعل منها روح هذا المجتمع.

بالنسبة إلى ماركس، فإنّ الأخلاق قديمة في ظهورها قدم ظهور المادّة في حياة الإنسان. وهذا ما يطلعنا عليه التاريخ البشري. إذ يشهد لنا بأنّ مجمل الأخلاق التي عرفها هذا الأخير منذ العهود القديمة إلى عصرنا الحديث حملت طابع التناحر بين فئات المجتمع الواحد، الناتج أصلا عن مفارقاته وتناقضاته الداخلية. فتعارض المصالح المادّية بين الطبقة المستغلة (الملاّك) والطبقة المستغلة (العمّال)، كان دائما عاملا مهمّا وراء بروز أخلاق طبقية معيّنة. وهذه الظاهرة ميّزت حسب ماركس كل أشكال

---

[1] كارل ماركس، فريديرك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص ص . 57-58

التنظيمات الاجتماعية عبر التاريخ [1] ففي كل مرحلة من مراحله كانت تظهر طبقة جديدة تحاول فرض إيديولوجيتها وأفكارها وقيّمها (أخلاقها) في المجتمع على حساب طبقة أخرى.

إذن، فالأخلاق والقيّم ما هي في جوهرها إلاّ تكريس لثقافة الطبقة السائدة في المجتمع. ومن حيث هي كذلك فهي تعبير عن ظروف مادّية معيّنة مرتبطة بواقع إقتصادي محدّد. وعليه فهي روح الحياة الاقتصادية (الاغتراب الاقتصادي) ومن حيث هي تشكل قوة واستمرارا فهي روح الحياة السيّاسية (الاغتراب السيّاسي). أمّا من حيث هي وعي وروح فهي لا تختلف في النّهاية عن الدين (الاغتراب الديني) هذا الوعي الزائف (الوهم) الذي تشترك معه في كونهما مستقلين لا تاريخ لهما ولا تطورا، بل هما نتاج تطور المادّة لا غير " ... ولهذا السبب فإنّ الأخلاق والدين وسائر الأشكال الأخرى للإيديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي التي تناظرها، تفقد كل ظواهر استقلالها. فلا تاريخ لها ولا تطورا"[2].

إذا كانت هذه هي أهمّ الأشكال التي تتجلى فيها ظاهرة الاغتراب في حياة الإنسان من منظور ماركس. فما هي الحلول التي يقترحها من أجل تخطيها ؟.

---

[1] ماركس، إنجلز، لينين، المادية التاريخية، "مختارات فلسفية"، ص. 88.

[2] كارل ماركس، فريديرك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 58.

الفصل الثالث

تجاوز الاغتراب عند ماركس

تمهيـد :

لقد عرفنا -ممّا سبق لنا ذكره- كيف أنّ ظاهرة الاغتراب تأخذ أشكالا مختلفة في حياة الإنسان الدينية والإيديولوجية، السيّاسية، الاجتماعية والاقتصادية. كما عرفنا أيضا أنّ هذه الأنماط الأخيرة، ما كانت لتتجلى على سطح التاريخ لولا وجود ذلك الأساس المادّي (الملكية الخاصّة) الذي تستند عليه الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج لتتخذ منه أداة للتسلط وبسط نفوذها في المجتمع على أوسع نطاق. هذا ما يأخذنا إليه تحليل ماركس لأساس الاغتراب وأشكاله.

لكن ماركس الذي لم يكن ليرضى بخضوع الإنسان لأخيه الإنسان وبهوان الإنسانية عامّة. لم يدّخر جهدا لإعلان القطيعة التاريخية الجذرية مع عهد النظام السيّاسي والاجتماعي والاقتصادي القائم في المجتمع البورجوازي الحديث (الرّأسمالي). وذلك بالدعوة إلى ضرورة وضع حد نهائي وأخير لكل مظاهر الاستبداد والعبودية السائدة فيه. لا بالرجوع إلى الطرق العقلية (التأويلية) أو العاطفية كما فعل كل من هيغل وفيورباخ في محاولتهما لتجاوز الاغتراب. بل بالقوة المادّية وحدها (الثورة) الوسيلة الصارمة واللغة الفعّالة للرّد على كل قوة أخرى.

هذه الثورة التي يقترحها ماركس كحل أمثل لتخطي الاغتراب. بل ويؤمن بنجاعتها حتّى النخاع، تتصاعد أهميّتها عبر مرحلتين مهمّتين هما :

1/- الاشتراكية :

وهي مرحلة النضال الأولى التي تعتزم فيها البرولتاريا انتـزاع السـلطة مـن بـين أيدي البورجوازيين الرّأسماليين لتعيد تشـكيل علاقـات جديـدة في المجتمـع بنـاء عـلى أسس سياسية واجتماعية واقتصادية نابعـة مـن تصـوّرات الفكـر البرولتـاري. ويـأتي في مقدمة هذه التغييرات الحاصلة ميدانيا: تعميم ملكيـة وسـائل الإنتـاج لتتبعهـا أمـورا أخرى –كما سنرى.

2/- الشيوعيــة :

وهي مرحلة النضال الثانية والأخيرة. كما أنّها تعد بالنسـبة إلى مـاركس أسـمى مراحل التحرّر الإنساني الشامل عـلى الإطـلاق. نظـرا لمـا تحملـه مـن غايـات ومصـالح مشتركة للصالح العام. إذ فيها يعـرف المجتمـع تحـوّلات جذريـة حقيقيـة تمـس حيـاة الأفراد المادّية والمعنوية في أعمق أبعادها. ليصبح هؤلاء في الأخير يمثلون نموذجـا حيّـا عن معنى المساواة والعدالة الاجتماعية الحقّة في مجتمع جديد يخلو من كـل مـا مـن شأنه أن يجعله صورة لما سبقه.

هذا ما سنعرفه بالتفصيل من خلال عرضنا لهذا الفصل الأخير من البحث.

أولا : الاشتراكية (Le Socialisme)

إنّ ماركس الذي إنتقد -كما رأينا- مختلف الظواهر العامّة المشكّلة لظاهرة الاغتراب (الدين، الأيديولوجيا، السيّاسة، الاقتصاد...) لم يتوقف به التفكير عند حدود النقد النظري كما تحدده الفلسفة عموما. بل سعى من أجل قلب الأوضاع الرّاهنة في المجتمعات المغتربة (المستلبة) عمليا. مؤمنا بأنّ هذا المسعى هو وحده القادر على إحداث التغيير الجذري على مستوى العلاقات الملموسة القائمة بين الأفراد. إذ ينتهي به الأمر في الأخير إلى تجاوز كل تجليات الاغتراب المتضمّنة في الوعي ونتاجاته.

هذا ما ينقلنا إليه قوله :

> **" ... إنّ جميع أشكال الوعي ونتاجاته يمكن أن تحل لا بفضل النقد الفكري أو العودة إلى " وعي الذات " أو التحوّل إلى " رؤى " أو " أشباح " و" أوهام جنونية " إلخ. بل فقط بالقلب العملي للعلاقات الاجتماعية الملموسة التي تفرز تلك الترهات الفكرانية. ليس النقد، بل الثورة هي القوة المحرّكة للتاريخ، للدين، للفلسفة ولكل نظرية أخرى... "** [1].

ما يبدو واضحا من خلال كلام ماركس في الشّاهد أعلاه، هو أنّه لا يكفي البتّة فهم ظاهرة الاغتراب وتحديد أشكالها المختلفة. بل لابدّ من العمل على تخطيها لا بالطرق التأويلية (النظرية) كما فعل الفلاسفة [*]. وإنّما بالطرق العملية الكفيلة وحدها بالتغيير الجذري الشامل والحقيقي في

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية " ، ص. 60

[*] إشارة إلى هيغل وفيورباخ.

المجتمعات "... لم يفعل الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرق مختلفة، والشيء المهّم الآن هو تبديله..."[1].

السؤال المطروح هو : ما الذي يقصده ماركس بالحلول العملية للاغتراب ؟

بداية، نجد ماركس من خلال أطروحاته الشهيرة التي ألّفها حول فيورباخ ** (Thèses sur Feuer bach) وبخاصة الأطروحة الأولى، يشير في سياق نقده إلى فكرة هامّة تعبر عن تصوّره الخاص لطبيعة الأداة التي يقترحها كحل أمثل لتجاوز ظاهرة الاغتراب في المجتمع. إذ رأى أنّ فيورباخ وفي فلسفته حول الاغتراب لا يأخذ في الحسبان الجانب الثوري كشرط ضروري لتخطي الاغتراب، ممّا جعلها في النّهاية تفتقد لمعنى وأهميّة الفاعلية النقدية (الثورية) " ... فيورباخ وفي كتابه " جوهر المسيحية " ينظر إلى النشاط النظري على أنّه الأمر الإنساني الحق... فهو لم يدرك معنى وأهميّة الفاعلية " الثورية "... " [2].

ما تكشفه لنا هذه الأطروحة، هو أنّ ماركس أراد أن يتجاوز من خلال فلسفته الجديدة كل الرؤى والحلول النظرية السابقة المقترحة لتجاوز حالة الاغتراب والانتقال بالأفكار ممّا هو تأملي صرف إلى ما هو فعلي " عملي ". هذا ما لا يتجسد في نظره إلاّ بواسطة الثورة وحدها بوصفها الأداة الأمثل لتحقيق الانعتاق والتحرّر الديني والسيّاسي والاجتماعي والاقتصادي " ... ليس النقد، بل الثورة هي القوة المحرّكة للتاريخ، للدين، للفلسفة، ولكل نظرية أخرى... " [3]. فما طبيعة الثورة التي يريدها ماركس ؟.

---

[1] كارل ماركس، فريديريك إنجلز، المصدر السابق، ص. 56

** ألفها ماركس عام 1845م ببروكسل ونشرت لأول مرة عام 1888م من قبل إنجلز كملحق لكتابه : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

[2] Karl Marx. F. Engels. L'Idéologie Allemande, Op.Cit. p. 31

[3] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 60

إنّ الثورة التي يريدها ماركس هي من دون شك ثورة أغلبية الجماهير الكادحة " البرولتاريا " على الأوضاع السيّاسية والاجتماعية والاقتصادية، ومجمل العلاقات الرّأسمالية السائدة في المجتمع البورجوازي الحديث، التي جعلت من واقعها عالما مستلبا ومغتربا. فمتّى تعي هذه الأخيرة ذاتها كطبقة مضطهدة وتدرك حقيقة واقعها المستلب والمغترب معا، حتّى تثور لتنتقض ضد شروط وجودها لا بلغة النقد بل بواسطة القوة المادّية " الثورة " التي هي الوسيلة المثلى للرّد على كل قوة مادية أخرى " القوة المادّية لا يمكن القضاء عليها إلاّ بالقوة المادّية لكن النظرية تغدو هي أيضا قوة مادية حين تستحوذ على الجماهير... " [1].

ما نلاحظه هو أنّ ماركس يسند أهميّة بالغة للوعي " وعي البرولتاريا " ودوره في إمكانية القيام بثورة حقيقية على تراكمات مساوئ النظام الرّأسمالي الاجتماعية والاقتصادية والسيّاسية. هذا ما لا يتأتى -حبسه- إلاّ إذا وحّدت البرولتاريا صفوفها المشتّتة في صف واحد والتفّت حول بعضها كقوة سياسية واحدة في وجه القوة الليبيرالية الزاحفة والكاسحة لكل مجالات المجتمع. وهو ما عبّر عنه بقوله :

" ... فإنّه لا تستطيع البرولتاريا أن تنشط على اعتبارها طبقة ضد السلطة الجماعية للطبقات المالكة، إلاّ إذا تشكلت في حزب سياسي متميّز، مناهض لجميع الأحزاب القديمة، التي شكلتها الطبقات المالكة، إنّ تشكل البرولتاريا هذا في حزب سياسي

[1] المصدر نفسه، ص. 39

أمر لا غنى عنه من أجل ضمان ظفر الثورة الاجتماعية وهدفها الأسمى إلغاء الطبقات ... "[1].

غير أنّ السؤال المطروح هو : كيف توصل ماركس إلى فكرة أنّ القوة المادّية لا يمكن القضاء عليها إلاّ بواسطة القوة المادّية " الثورة " ؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال تنقلنا حتما إلى نظرية التفسير المادّي للتاريخ عند ماركس " المادّية التاريخية "، وذلك الاكتشاف الهام الذي قاده إلى فكرة أنّ المادّة هي سر كل تلك القوة المحرّكة للعالم منذ بداية وجوده، وأصل كل العداءات والصراعات الاجتماعية التي شهدها الإنسان عبر مسيرة حياته الطويلة في التاريخ " المادّية الجدلية ". كصراع الرقيق ضد الأحرار، صراع العامّة ضد النبلاء، صراع الأتباع ضد الأشراف وأخيرا صراع البرولتاريا ضد البورجوازية، وهو الشّكل الحديث للصراع الطبقي. وهو ما يوضحه قوله :

" ليس تاريخ كل المجتمع، إلى يومنا هذا، سوى تاريخ صراع الطبقات. فالحرّ والعبد، والنبيل والعامي، والسيّد الإقطاعي، والقِن، والمعلم والصانع، أي باختصار المضطهِدون، والمضطهَدون، كانوا في تعارض دائم، يخوضون غمار حرب مستمرة ظاهرة تارة ومستترة تارة، حرب انتهت في كل مرة إمّا بإنقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، وإمّا بدمار الطبقتين المتصارعتين معا... إلاّ أنّ ما يميز عصرنا الحاضر، عصر البورجوازية، هو أنّه جعل التناحر

---

[1] كارل ماركس، الأنظمة العامة لرابطة الشغيلة الأممية، المجلد الأول، (موسكو، منشورات التقدم، 1967)، ص. 55

الطبقي أكثر بساطة : فإنّ المجتمع أخذ في الإنقسام أكثر فأكثر، إلى معسكرين كبيرين متعاديين، إلى طبقتين كبيرتين تجابه كل منهما الأخرى بشكل مباشر، هما البورجوازية والبروليتاريا... "[1].

إذن، فالبرولتاريا الحديثة ما هي في حقيقة وجودها إلاّ طبقة اجتماعية (Classe Sociale) كسائر الطبقات الاجتماعية الأخرى المتقدّمة في التاريخ الإنساني، والتي أسهمت في بروزها متناقضات المجتمع البورجوازي الموازي لكل مرحلة. ومن حيث هي كذلك فهي لا تعدو أن تكون مجرد طبقة تابعة ومضطهدة من قبل أولائك السادة الملاّك (الرّأسماليون) الذين يملكون زمام الأمور على جميع الأصعدة.

بالنسبة إلى ماركس، فإنّ هذه البرولتاريا من حيث كونها طبقة اجتماعية أدّت إلى خلقها شروط مادّية معيّنة، تعود جذورها التاريخية إلى مبدأ الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج، أساس الأنظمة الرّأسمالية. فإنّ الطريق نحو تحررها لا يكون إلاّ بالقضاء على هذا الأساس المادّي الذي كان هو نفسه سببا مباشرا في ظهورها وتكريس وجودها كطبقة مسودة ومحتقرة في المجتمع تاريخيا. ما يعني في الأخير إلغاء الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج من المجتمع " ... عندما تطالب البرولتاريا بإلغاء الملكية الخاصّة، فإنّها لا تفعل سوى أنّها تنادي بأساس للمجتمع ما جعله المجتمع أساسا لها... "[2].

هذا ما لا يتسنى -حسب ماركس- إلاّ إذا تحوّلت قوة النظرية إلى قوة مادية حقيقية، وذلك حين تحتضنها فعليا الغالبية العظمى للجماهير،

---

[1] ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية ، " مختارات فلسفية "، ص ص. 73-74

[2] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 44

الطامحة إلى اجتثاث مظاهر البؤس المتجذرة في المجتمع من جرّاء قساوة الرّأسمالية [1].

النتيجة، هي أنّ القوة المادّية التي يدعو إليها ماركس في نضاليه الفلسفي والسيّاسي ضد الليبيرالية، أي الثورة، هي وحدها الطريق نحو التحرّر (Libération). وهي ما يطلق عليها اسم الثورة الاشتراكية (La révolution socialiste) التي هي بمثابة مرحلة انتقالية أولى، ممّهدة لمرحلة أكبر وهي المرحلة الشيوعية (Communisme) والتي يقول بخصوصها :

" ... بين المجتمع الرّأسمالي والمجتمع الشيوعي تقوم مرحلة التحوّل الثوري من أحدهما إلى الآخر، وإنّه ليوافق ذلك مرحلة انتقالية سياسية لا يمكن للدولة أن تكون خلالها شيئا آخرا سوى الدكتاتورية الثورية للبرولتاريا... ". [2]

السؤال المطروح هو : ما الذي يعنيه ماركس بالثورة الاشتراكية ؟ وماغاياتها ؟

إذا ما حلّلنا مضمون النظرية الإشتراكية كما تضمنتها فلسفة ماركس الاجتماعية والاقتصادية والسيّاسية، فإنّنا نجدها ترتكز على نقطة هامّة، تتمثل في ضرورة إرساء الدكتاتورية البرولتارية في المجتمع محّل الدكتاتورية الرّأسمالية. هذا طبعا ما لا يتحقق في نظره إلاّ بعد ثورة جذرية شاملة، تقودها هذه الأخيرة على الأوضاع القائمة من أجل تحقيق المصالح العامّة

---

[1] المصدر نفسه، ص. 39

[2] كارل ماركس، نقد برنامج غوتا، ترجمة : الدكتور فؤاد أيوب، (دمشق، منشورات دار دمشق، 1964)، ص. 323

لجميع العمّال، التي لطالما اغتصبت من قبل الرّأسماليين " ... إنّهم يكافحون في سبيل المصالح والأهداف الفورية للطبقة العاملة... " [1]. ولتنتهي في الأخير إلى السيطرة السيّاسية المطلقة وانفرادها بالسلطة بعد زحزحتها للرأسماليين من على رأس الدولة لتحل محلهم. ما يعني التحرّر السيّاسي. (Libération Politique)

ما مدى أهميّة سيطرة البرولتاريا على السلطة السيّاسية في المجتمع بالنسبة إلى ماركس ؟.

إنّ مهمّة الاستلاء على السلطة السيّاسية من قبل البرولتاريا كأولى خطوات التحرّر، تعد من منظور ماركس خطوة ضرورية، بل وحتمية لابدّ منها من أجل تحقيق الانعتاق الشامل من كل ظواهر الاغتراب التي تقيد عالم الإنسان في مجالات عدّة وتجعل منه كائنا منحطا ومخذولا" ... بات الاستلاء على السلطة السيّاسية إذا واجب الطبقة العاملة الأول ... " [2]. إذن، فلابدّ من إعادة الاعتبار إلى الإنسان ذاته، وهذا ما لا يتحقق إلاّ عن طريق التحرّر " ... إنّ كل تحرر ليس إلاّ إعادة العالم الإنساني والعلاقات الإنسانية إلى الإنسان ذاته ... ". [3]

فيما تتجلى مظاهر التحرّر السيّاسي بالنسبة إلى ماركس ؟.

إنّ أسمى تجليات مظاهر التحرّر السيّاسي الذي تحققه دكتاتورية البرولتاريا بوصفها أداة سياسية وثورية مهمّة لتحرير الإنسان، تظهر بالدرجة الأولى في أمر الإطاحة تدريجيا بجميع أشكال العلاقات الرّأسمالية وليدة الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج. وذلك بعد تحويل هذه الأخيرة إلى ملكية عامّة " جماعية " بجعلها مرّكزة في أيدي الدولة. أي انتزاع رأس المال

---

[1] كارل ماركس، الأنظمة العامة لرابطة الشغيلة الأممية، ص. 55

[2] المصدر نفسه، ص. 401

[3] كارل ماركس، المسألة اليهودية، ص. 50

" جوهر الاغـتراب الاقتصـادي " مـن الرّأسـماليين وجعلـه عموميـا (Général)، حيـث يقول ماركس :

" ... إنّ المرحلة الأولى في الثورة العمّالية هـي تشـكل البرولتاريـا في طبقـة سـائدة، هـي الاسـتلاء عـلى الديموقراطيـة، وسـوف تسـتخدم البرولتاريـا هيمنتهـا السيّاسـية كي تنتـزع شـيئا فشـيئا الرأسـمال مـن البورجوازية كي تمركز جميع أدوات الإنتـاج بـين أيـدي الدولة ..."[1].

إنّ التحرّر السيّاسي بالنسبة إلى ماركس ليس هو آخر شكل للتحـرّر الـبشري الشامل، لكنّه آخر شـكل للتحـرر الاجتماعـي بالنسـبة إلى البرولتاريـا في إطـار النظـام القائم " الاشتراكي "، إذ يقول:

" ... إنّ التحـرّر السـيّاسي يشـكل في الخلاصـة تقـدما عظـيما. إنّـه والحـق يقـال لـيس آخـر شـكل للتحـرر البشري، ولكنّـه آخـر شـكل للتحـرر الـبشري في إطـار النظام الاجتماعي الحالي... "[2].

إذا كان التحرّر السيّاسي أولى خطوات ثورة البرولتاريا نحو التحرّر الشامل. فـما هي الخطوة الثانية التي تليها من حيث الأهميّة بالنسبة إلى ماركس ؟.

إنّ الخطـوة الثانيـة التـي تـلي مبـاشرة خطـوة التحـرّر السـيّاسي، هـي التحرّر الديني (Libération religieuse). هذا الأخير الذي لا يتحقق في نظر

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، بيان الحزب الشيوعي، الطبعة الثالثة، ترجمة : الدكتور فؤاد أيوب، (دمشق، منشورات دار دمشق، 1969)، ص. 56

[2] كارل ماركس، المسألة اليهودية، ص. 25

ماركس إلاّ عن طريق الدولة رأس الهرم في المجتمع. ولمّا كان كذلك، فإنّه مـن الأهميّـة بما كان أن يعتبره الطريق الممّهد نحو الخلاص الشامل للإنسان والإنسـانية جمعـاء، إذ يقول :

" ... ولكن موقف الدولة، والدولة الحرّة بخاصة، إزاء الدين ليس إلاّ موقف الناس، الـذين يؤلفـون الدولـة، إزاء الـدين. وبالتـالي فـإنّ الإنسـان يتحـرر بواسـطة الدولة، يتحرر بصورة سياسية... " [1].

فبرأي ماركس، فإنّ البرولتاريا التي استطاعت أن تنتزع السلطة السيّاسـية مـن بـين أيـدي البورجـوازيين وتمسـك بـرأس الدولـة. فقـد أصـبحت تملـك مـن الوسـائل والإمكانات ما يمّكنها مـن أن تـذهب بعيـدا إلى حـد إلغـاء الـدين تمامـا مـن الحيـاة السيّاسية للأفراد، حيث يتحوّل إلى مجرد حق خاص للعامّة، من دون أن يكـون شـعارا رسميا للدولة وروحها كما كان عليه خلال المرحلـة البورجوازيـة " ... يتحـرر الإنسـان سياسيا من الدين بنبذه من الحق العام إلى الحق الخاص : فالـدين لا يبقـى هـو روح الدولة حيث يعمل الإنسان ... " [2].

من هنا، يمكن أن نفهم بأنّ أفكار مـاركس الثوريـة عـلى الـدين، هـي بمثابـة دعوة علنية إلى ضرورة إقامة مجتمع سياسي لائـكي لا مجـال فيـه للخلـط بـين الـدين كحق خاص (المستوى الشخصي) والدين كحق عام (مستوى الدولة)، وهو ما يؤكده لنا قوله :

---

[1] المصدر نفسه، ص. 19

[2] المصدر نفسه، ص. 25

" ... والدولـة في شـكلها الخـاص، في الـنمط الخـاص بجوهرها، بوصفها دولة. تتحـرر مـن الـدين بتحررهـا من دين الدولة يعني بعدم إعترافها بـأي ديـن، وإنّمـا بتأكيدها ذاتها على نحو محض وبوصفها دولة وفقـط ..." [1].

لماذا كان هذا الموقف لماركس إزاء الدين ؟

للإجابة على هذا السؤال نجـد أنفسـنا مـن جديـد أمـام ظـاهرة الاغـتراب في شكلها الديني. حيث رأينا [*] كيف أنّ ماركس يعتبر الدين النظرية العامّة المبطّنـة لكـل النظريات الأخرى السائدة في المجتمع : السيّاسية والاجتماعية والاقتصادية " الدين هو النظرية العامّة لهذا العالم .. " [2] التي تؤول في النهاية إلى ظاهرة الاغتراب بكل تجلياتها المعروفة. ومتّى فهـم الإنسـان حقيقـة هـذا الـدين الـذي هـو في الأصـل نتـاج وعيـي المجتمع والدولة معا " ...

وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين ..." [3] استطاع عندئذ أن يفهـم سر كل الموضوعات الأخرى التي تستلب واقع الإنسان وتجعل منه عالمـا مغتربـا. لذا كان نقد الظـاهرة الدينيـة كـأول خطـوة بالنسـبة إليـه مسـألة في غايـة مـن الأهميّة " ... نقد الدين هو الشّرط الممّهد لكل نقد ... " [4] وأساس كل نقد لأنها تؤدي إلى كشف الحجاب عن زيف الواقع، وتفضح ذلك التناقض الصارخ القـائم بين الإنسان الـديني " الكـائن الـوهمي " والإنسـان السـيّاسي " الكـائن الـواقعي ". " ... إنّه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني، لأنّ الكائن الإنساني لا يملك واقعـا

---

[1] المصدر نفسه، ص ص. 17-18

[*] في المبحث الأول من الفصل الثاني.

[2] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 33

[3] المصدر نفسه، ص. 33

[4] المصدر نفسه، ص. 33

حقيقيا ..." [1] حين لا يتم الفصل بينهما ممّا يؤدي والحال هذه إلى شطر عالم الإنسان إلى عالمين متناقضين : عالم وهمي " جوهر الدين "، وعالم حقيقي " عالم السيّاسة " نتاج الواقع، فيقول :

" ... إنّ التناقض الذي يقوم بين الإنسان الديني والإنسان السيّاسي، هو التناقض نفسه الذي يقوم بين البورجوازي وبين المواطن، والذي يقوم بين عضو المجتمع البورجوازي وجلد الأسد الذي يلبسه... " [2].

النتيجة هي أنّ فكرة الجمع بين السيّاسة والدين " الدولة الدينية " تعد من وجهة نظر ماركس تناقضا غير مقبول. فكلاهما عالم مختلف عن الآخر. فالدين عالم الوهم " الخيال " ولم يكن يوما بالنسبة إلى الإنسان سوى وسيلة روحية " أفيون " للهروب من التعاسة الدنيوية التي تسبب فيها أصحاب المصالح والامتيازات في المجتمع باسم هذا الدين نفسه " ... لقد أصبح الدين روح المجتمع البورجوازي في دائرة الأنانية، وروح حرب الجميع ضد الجميع : إنّه لم يبق جوهر الجماعة، وإنّما جوهر التميّز ... " [3]. وعليه فقد آن الأوان -في نظر ماركس- للتخلص من هذا العالم المستلب والمغترب نهائيا لأجل تحرير البشر وتحقيق السّعادة الحقيقية التي تكون في تطابق مع الواقع. وتعكس التصوّر الجديد للدولة البرولتارية بوصفها دولة الواقع لا دولة الوهم. أي الدين الذي لطالما كان أداة المجتمع البورجوازي في اضطهاده للطبقات الدنيا من المجتمع.

---

[1] المصدر نفسه، ص. 33

[2] كارل ماركس، المسألة اليهودية، ص. 24

[3] المصدر نفسه، ص. 25

إذن، فلابدّ من القضاء على ما كان وسيلة البورجوازيين في إقامة دولتهم وتكريس هيمنتهم. هذا مالا يتحقق إلاّ عن طريق الدولة نفسها التي تكفل عملية إلغاء الدين ومحقه تماما من الحياة العامّة " ... وبديهي أنّ الدولة تستطيع ويجب عليها أن تمضي إلى حد إلغاء الدين، إلى محقه..." [1] على اعتبار أنّ الدولة التي تتخذ من الدين روحا لها لم تصل بعد إلى مستوى الواقعية "... إنّ الدولة التي تفترض الدين مسبقا ليست بعد دولة حقيقية واقعية..." [2].

ونخلص إلى أنّ فهم حقيقة الظاهرة الدينية، والاكتفاء فقط بالوقوف عند حدود نقدها هي مسألة غير واردة في فلسفة ماركس حول الاغتراب. فهو يذهب في تهجمه على الدين إلى أبعد من ذلك، حيث يطالب بضرورة تطبيق حلول عملية " ثورية " لأجل القضاء عليه نهائيا من الحياة السيّاسية ومن ثم الحياة العامّة، على اعتبار أنّ السيّاسة هي رأس المجتمع بكل مناحيه. هذا ما لا يتم برأيه إلاّ بواسطة الدولة التي تفترضها المرحلة الانتقالية الجديدة للبرولتاريا، أي الاشتراكية (Socialisme)، وهو ما يؤكده لنا قوله :

> **" ... وفي اللّحظات التي تعي فيها الدولة ذاتها بصورة خاصة، تحاول الحياة السيّاسية خنق شروطها الأولية، المجتمع البورجوازي وعناصره، لكي تنتصب حياة جنسية حقيقية ومطلقة للإنسان. ولكنّها لا تستطيع بلوغ هذه الغاية إلاّ بمناقضتها العنيفة**

---

[1] المصدر نفسه، ص. 26

[2] المصدر نفسه، ص. 12

لشروط وجودها نفسها، وبإعلانها الثورة، في حالة دائمة ... "[1].

السؤال المطروح هو : ماذا بعد التحرّر السيّاسي-الديني في فلسفة ماركس ؟

لاشك في أنّ الغاية الأولى والأخيرة التي تنشدها فلسفة ماركس من خلال ضرورة تثبيت دكتاتورية البرولتاريا على رأس السلطة وإرساء مبادئها. تكمن أساسا في فكرة القضاء التام على كل رموز المرحلة البورجوازية في مقدمة أولوياتها " الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج "، التي يعتبرها أم المعضلات السيّاسية والاجتماعية والاقتصادية، وكل ما انجرّ عنها من مساوئ جمّة نخرت حياة الطبقات الكادحة في أبعد معانيها عبر مسيرة التاريخ الإنساني كلّه.

انطلاقا من هنا، فإنّ إلغاء هذا الأساس البورجوازي (الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج) من الحياة الاجتماعية والاقتصادية، لهو في نظر ماركس خطوة مهمّة من خطوات التحرّر الذي يتم على المستويين الاجتماعي والاقتصادي. لكن هذا ما لا يتحقق -حسبه- إلاّ بضمان انتقال أدوات الإنتاج داخل المجتمع من شكل الملكية الخاصّة إلى ملكية عامّة تقع تحت إشراف الدولة *[2] وتصبح بمقتضاها تمثل حقا عاما ملكا لكل المجتمع بمختلف فئاته، بدلا من أن تكون محتكرة من قبل فئة اجتماعية معيّنة. عندئذ فقط يمكن -بالنسبة إلى ماركس- أن نتحدث عن مظهر آخر لمجتمع جديد "

---

[1] المصدر نفسه، ص ص. 26-27

* المقصود بها دولة البروتاريا التي يقودها العمال الثوّار.

[2] V. Lenine. L’Etat et la Révolution. Deuxième Edition (Pekin, Editions en Langues Etrangères, 1976) p. 121

برولتاري " يؤسس وجوده على ما كان أصلا أساس وجوده، ويبني تصوّراته وأفكاره " وعيه " انطلاقا من واقعة الراهن، إذ يقول بهذا الصدد :

" ... عندما تعلن البرولتاريا عن إنحلال النظام السالف، فهي إنّما تفصح عن وجودها ذاته، لأنّ هذا السر يمثل الانحلال الفعلي لهذا النظام. عندما تطالب البرولتاريا بإلغاء الملكية الخاصّة فإنّها لا تفعل سوى أنّها تنادي بأساس للمجتمع ما جعله المجتمع أساسا لها... "[1].

كيف يتحقق هذا التحرّر الاجتماعي والاقتصادي بالنسبة إلى ماركس ؟

إنّ مسألة التحرّر الاجتماعي والاقتصادي، وإن كانت تتطلب أولا برأي ماركس تثبيتا سياسيا مطلقا لدكتاتورية البرولتاريا " التحرّر السيّاسي ". إلاّ أنّه يربطهما بشكل آخر من الانعتاق كنّا قد تناولناه وهو التحرّر الديني. على اعتبار أنّ الدين يمثل بالنسبة إليه النظرية العامّة التي تندرج ضمنها كل النظريات الأخرى السائدة في المجتمع.

إذا ما أمعنّا تفكيرنا مليّا في محاولة فهم حقيقة النقد الذي خصّ به ماركس الظاهرة الاقتصادية " الاغتراب الاقتصادي " في المجتمع البورجوازي الحديث، نجده لا يخرج في أساسه من أن يكون نقدا دينيا بالدرجة الأولى. هذا ما تأخذنا إليه معظم كتاباته التي سلّطت الضوء على الجانب الاقتصادي من فلسفته أهمّها رأس المال أين نجده يقول :

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 44

" ... إنّ الدرجة المتدنية لتطور قوى العمل المنتجة التي تتصف بها، والتي تؤثر بالنتيجة على كل دائرة الحياة المادّية ضيّق علاقات الناس سواء فيما بينهم أو مع الطبيعة تنعكس بطريقة فكرانية في الأديان القومية القديمة... " [1].

ما نستنتجه من خلال هذا النص (1) قراءتين هما :

القراءة الأولى : ماركس يربط بروز ظاهرة الاغتراب الاقتصادي في المجتمع بوجود الدين على رأس هذا الأخير. ذلك ما استقرأه من خلال الوضعية العامّة التي عاشت عليها المجتمعات الإنسانية، وعرفت أنظمتها الدين بما فيها التنظيم البورجوازي الحديث.

القراءة الثانية : ماركس على خلاف كل الفلاسفة الذين تناولوا ظاهرة الاغتراب الديني. تنبه إلى أنّ الدين كان مسؤولا مباشرا عن عملية تطور الإنتاج وتحديد علاقات النّاس داخل المجتمعات، من خلال سيطرة رجالاته على الحياة المادّية المدّعمة بالرّأسماليين "البورجوازيين " الذين يناسبون كل مرحلة.

من هنا، فإنّ الظلم الاجتماعي الذي لطالما لحق ويلحق بالفقراء والعمّال منذ العهود القديمة إلى العهد الحديث، هو مرتبط بنظر ماركس ارتباطا وثيقا بتسلط الكنيسة على الحياة الاقتصادية في المجتمعات الرّأسمالية باسم الدين. وهو يعكس رغبة فئة معيّنة من أفراد المجتمع " مالكو وسائل الإنتاج " في الإنفراد بمكانة اجتماعية ومادّية متميّزة في مجتمعاتها، تضمن لها الهيمنة والسيّادة على باقي الفئات الأخرى التي هي دونها. وهذا ما يكفله

[1] أنظر المصدر نفسه، ص. 104

لها رجال الدين. لهذا السبب كان أمر إلغاء الدين يعد من وجهة نظر ماركس مسألة ضرورية من أجل تحقيق الانعتاق على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي. وهو في الوقت نفسه إلغاء لكل أشكال العبودية " الاغتراب " التي أفرزتها العقلية الرّأسمالية المتخذة من الكهنوت الديني سياجا منيعا يحمي وجودها، ويضمنه بالشّكل الذي تريده هي، كما يخدم مصالحها وفقا لمبادئها وتصوّراتها الخاصّة التي تعكس واقعها المادّي.

إذن بالنسبة إلى ماركس، فإنّ الإطاحة بالدين خطوة مهمّة نحو التحرّر وتحقيق السّعادة الإنسانية الحقّة على جميع الأصعدة : السيّاسية والاجتماعية والاقتصادية. وذلك لا يتم إلاّ من خلال التطبيق العملي (PRAXIS) الذي يؤدي إلى تغيير علاقات الإنتاج في المجتمع وإنشاء علاقات عقلانية (بدل الميتافيزيقة) مع النّاس ومع الطبيعة. علاقات تتخذ من الواقع وشروط إنتاج الحياة المادّية منطلقا لها، بدل العالم الوهمي (الدين) الذي غرّب الإنسان عن عالمه الحقيقي لمراحل طويلة من الزمن، هذا ما يلخصه لنا قول ماركس :

" ... وبصورة عامّة، فإنّ الانعكاس الديني للعالم الواقعي لا يمكن أن يزول إلاّ بتقدّم شروط العمل والحياة العملية للإنسان علاقات شفافة وعقلانية مع الناس ومع الطبيعة. إن الحياة الاجتماعية، التي يشكل قاعدتها الإنتاج المادّي وما يستلزمه من علاقات، لن تتخلص من الضباب الروحاني الذي يقنع وجهها، إلاّ يوم يتجلى فيها عمل البشر

المتشـاركين بحرّيـة، المتصرفـين بـوعي والمتحكمـين، بحركتهم، هم، الاجتماعية ... " [1].

في الأخير، فإنّ أهمّ ما يميّز المرحلة الاشتراكية كما خطّط لها ماركس بشكل عام، هو احتفاظها ببعض آثار وبقايا النظام الرّأسمالي القائمة على أنقاضه والمتولدة من أحشائه مادامت لا تلغي نهائيا فكرة الطبقية من المجتمع بدليل وجود البرولتاريا كطبقة سياسية واجتماعية. كما أنّها تحتفظ بوجود ما يسمى الدولة على رأس المجتمع (دولة البرولتاريا)[2]. هذا من ناحية. من ناحية أخرى فهي تقوم على نمط اقتصادي يتألف من الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج. بالإضافة إلى هذا، فإنّ هذا المشروع السيّاسي والاجتماعي والاقتصادي تخلو منه الظاهرة الدينية كما تخلو منه أيضا ظاهرة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان سمة المجتمعات البورجوازية.

وانطلاقا من مميّزات هذه المرحلة ينبثق مبدأ أساسي أوضحه ماركس، وهو : " من كل حسب قدرته ولكل حسب عمله " [3] (De chacun selon ses capacités, à chacun selon son travail) والذي يحدّد نصيب كل فرد في المجتمع بحسب ما يقدمه من عمل وما يبذله من جهد. وعليه، يصبح هذا المبدأ من أهمّ العوامل المشجعة والمحفزة للطبقة الشغيلة على الزيادة في الإنتاجية والثروة الاجتماعية. عكس ما كان سائدا أيام الرّأسمالية، حين كان العامل يسلب جهده ولم يكن يكافأ بحسب ما يقدمه من قوة العمل. والملاحظ أنّ تقدم القوى الإنتاجية وتطورها على جميع المستويات هو العامل الكفيل

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية، ص. 104

[2] V. Lenine. L'Etat et la Révolution, Op.cit., pp. 117-118

[3] كارل ماركس، نقد برنامج غوتا، ص. 311

بتوفير الخيرات المادّية والروحية. وتمكين الأفراد من تلبية حاجاتهم بغض النظر عن كفاءاتهم وجهدهم.

إنّ أهمّ الأفكار الرئيسة التي يمكن أن نستنتجها من خلال ما تقدم ذكره هي:

1- إنّ التغيير الحقيقي للأوضاع بالنسبة إلى ماركس، ومن ثم تجاوز الاغتراب يتأتى عن طريق الثورة المادّية، وليس عن طريق الفكر (هيغل) أو العاطفة (فيورباخ).

2- الثورة الاشتراكية كمرحلة أولى نحو التحرّر هي عنوان الثورة المادّية التي يقترحها ماركس.

3- إنّ التحرّر السيّاسي الذي يتحقق بواسطة الثورة الاشتراكية، هو أولى خطوات التحرّر وأهمّها، لأنّه يمّهد الطريق نحو الانعتاق الشامل للبشرية.

4- التحرّر من الدين لا يكون إلاّ عن طريق التحرّر السيّاسي.

5- نظرية ماركس في السيّاسة لائكية، فهو يدعو إلى فصل الدين عن الدولة.

6- ماركس يرفض التوظيف السيّاسي للدين، لكنّه يترك حريّة الاعتقاد إلى الأشخاص العوام.

7- دعوة ماركس إلى الإلغاء السيّاسي للدين تعبير عن واقعية صارمة.

8- إذا كان هيغل في فلسفته يبقي على الدين ويحيطه بعناية خاصة. فإنّ ماركس يدعو إلى الثورة عليه ومحقه تماما من الحياة العامّة.

9- الدين عند ماركس يخلق دولة وهمية، أي لا واقعية. عكس هيغل " كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي ".

10- التحرّر السيّاسي يؤدي إلى التحرّر الديني. وهذا الأخير يؤدي إلى التحرّر الاجتماعي والاقتصادي.

الآن، وبعد أن عرفنا أهمّ أشكال الانعتاق التي يمكن للثورة الاشتراكية أن تحققها بعد إطاحتها بالنظام الرّأسمالي. فهل يمكن القول بأنّها تمثل آخر أداة للتحرر البشري الشامل بالنسبة إلى ماركس ؟.

إنّ التحرّر البشري الشامل بالمعنى الذي يريد أن يصل إليه ماركس من خلال نضاليه الفلسفي والسيّاسي إلى جانب البرولتاريا ضد البورجوازية. لا تكفله المرحلة الاشتراكية على الرغم من أهميّتها كخطوة ضرورية. وسبب ذلك يعود –حسب ماركس - إلى كون الاشتراكية لا تخلو في عمومها من بعض الأفكار المماثلة والشبيهة بتلك التي تقوم عليها العقلية الرّأسمالية كفكرتي " الطبقة " التي تجسدها البرولتاريا و" الدولة " (دولة البرولتاريا)، وإن كان لكل من العقليتين الرّأسمالية والاشتراكية مضمون مختلف عن الآخر.

لذا كان لزاما على البرولتاريا –في نظر ماركس- أن تواصل النضال الذي بدأته وتطوره نحو مرحلة أخرى أعمّ وأشمل تضمن للمجتمع التخلص النهائي من كل رواسب المرحلة الرّأسمالية التي ولّدت المساوئ. هذه المرحلة التي يقصدها ماركس هي ما يسميها المرحلة الشيوعية (الثورة الشيوعية) "... إنّ الثورة الشيوعية هي القطيعة الأكثر جذرية مع النظام التقليدي للملكية، فلا عجب إذا بتّت، في مجرى تطورها. وعلى النحو الأكثر جذرية، مع الأفكار التقليدية... " [1].

والسؤال المطروح هو : ما لذي يقصده ماركس بالثورة الشيوعية ؟ وكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تقضي بشكل نهائي على ظاهرة الاغتراب بمختلف مظاهرها ؟

---

[1] المصدر نفسه، ص. 69

ثانيا : الشيوعيــة (Le Communisme)

إنّ ماركس الذي شبّ في أحضان النظام الإقطاعي (Système Féodal) بموطنه الأم (بروسيا). وعايش من بعده الرّأسمالية (Capitalisme) في كل من فرنسا وإنكلترا. رأينـا كيـف أنّـه لم يكـن بحاجـة إلى الانتظـار طـويلا حتّـى يـدرك ويعـي بـأنّ معانـاة الإنسـانية جمعـاء مصـدرها واحـد، وإن اختلفـت أنمـاط التنظـيمات الاجتماعيـة مـن مجتمع إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى. هذا المصدر إنّما هو الملكيـة الخاصّـة. وهو ما جعله يعجل بالدعوة إلى الثورة على هذا الأساس من أجل إعادة بنـاء علاقـات جديدة بين الأفراد تسودها العدالة والمساواة الاجتماعيـة (الديموقراطيـة الاجتماعيـة). لكن ما نلاحظه هو أنّ تفكيره الثوري الثائر عـلى الأوضـاع لم يقتنـع بالاشـتراكية كحـل نهائي وأخير لكل مشاكل الإنسان (الاغتراب ومظاهره)، بل راح يطورها نحو إتجاه آخر أسمى وأعلى درجة آلا وهو الشيوعية (Communisme).

فبالنسبة إلى ماركس الذي بات مؤمنـا بقـوة دكتاتوريـة البرولتاريـا وبـدورها الإيجابي والفعّال في القضاء تدريجيا عـلى كـل أشـكال النزاعـات المتولّـدة عـن النظـام الرّأسمالي الحديث. لم يكن الخلاص الحقيقي برأيه ممكنا إلاّ إذا أعيد تنظيم الجوانـب الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع بصـورة يـتم مـن خلالهـا تجـاوز الملكيـة الخاصّـة، وذلك باستسلام المجتمع المدني للشيوعية التي تظل -حسبه- هي الحل الأمثـل [1]. فـما هو الجديد الذي حملته الشيوعية لأجل التغلب نهائيا على الاغتراب ؟.

إنّ الجديد الذي جاءت به شيوعية ماركس عـلى خـلاف الاشـتراكية وكتكملـة لها، يتجلى لنا من خلال النقاط الآتية :

---

[1] ريتشارد شاخت، الاغتراب، ص. 167

1/- المساواة والعدالة الاجتماعية : (L'Egalité et la justice sociale)

إنّ عملية الانتقال الثوري من الاشتراكية إلى الشيوعية كآخر مراحل النضال ضد لواحق الرّأسمالية تتطلب – حسب ماركس - مرحلة تغيير شامل على مستوى الكثير من المبادئ التي قامت لأجلها الثورة الاشتراكية كمرحلة أولى نحو التحرّر الإنساني . ولعلّ أهمّها مبدأ " من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجاته" « De Chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » ما يعني أنّ فرص التطور الحرّ ممنوحة لكل أفراد المجتمع دون أدنى تمييز أو تفاضل، كما أنّ أي فارق في النشاط (العمل) بينهم مهما كانت طبيعته (ذهني، جسدي) لا يؤدي إلى أي تفاوت أو امتياز في الملكية أو الاستهلاك. فالكل سواسية فيما يتعلق بالجانبين الاجتماعي والاقتصادي. وهو ما يعبر عنه ماركس بقوله :

> **" ... وفي مرحلة أعلى من المجتمع الشيوعي، بعدما يزول خضوع الفرد المذّل لتقسيم العمل، ويزول معه أيضا التفاوت بين العمل الذهني والعمل الجسدي بعدها يصير العمل لا الواسطة للحياة فحسب بل الحاجة الأولية في الحياة. وبعدما تزداد القوى الإنتاجية أيضا مع تطور الفرد من مختلف الجوانب وتتدفق سائر ينابيع الثروة التعاونية بمزيد من الغزارة. عندئذ فقط يمكن اجتياز الأفق الضيّق للحق البورجوازي بكليته. فيستطيع المجتمع أن يسجل**

على راياته " من كل حسب قدراته، ولكل حسب حاجاته"... "[1].

إنّ كلام ماركس أعلاه [2]، وإن كان يبرز من خلاله مدى أهميّة التنظيم الشيوعي في ضمان تطور الأفراد على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي انطلاقا من سياسة المساواة الاجتماعية والاقتصادية. فإنّه لم يغض الطرف عن السبب الرئيس المسؤول عن ظهور التعارض على مستوى نشاط الإنسان بصفة عامة وهو تقسيم العمل الذي كان من ضمن مساوئه : الفصل بين العمل الذهني (Travail Intellectuel) والعمل الجسدي (Travail Physique) ، ممّا أدّى إلى التفاوت في الامتيازات بين فئات المجتمع وزاد من حدّة الصراع بسبب تعارض المصالح بينهم.

النتيجة هي أنّ تحقيق المساواة والعدالة الحقيقتين على المستوى الاجتماعي والاقتصادي (توزيع الثروات، تكافؤ الفرص، المساواة في الحقوق والواجبات...) مهمّة المرحلة الشيوعية الأسمى. لأنّها هي التي يتم فيها التخلص بشكل نهائي من ظاهرة تقسيم العمل سمة الرّأسمالية، وإن كانت المرحلة الاشتراكية قد مهّدت لها من خلال توطيد الملكية العامّة لوسائل الإنتاج لكنّها لم تصل إلى حد محو كل آثار النظام الرّأسمالي بشكل كاف.

في هذه المرحلة فقط، أي الشيوعية، وحين يتم الإعلان عن سيادة العامل يمكن قهر ظاهرة الاغتراب الاقتصادي نهائيا بعدما قهرت المجتمعات (الطبقات الكادحة) لعهود طويلة من الزمن باسم الملكية.

---

[1] كارل ماركس، نقد برنامج غوتا، ص ص. 312-313

[2] المصدر نفسه، ص ص. 312-313.

2/- إلغاء الطبــقات : (La suppression des classes)

لا شك أنّه مـن بـين الشـعارات التـي قامـت عليهـا النظريـة الشـيوعية لـدى ماركس، شعار القضـاء الكـلي عـلى الطبقـات مـن المجتمـع، وتحويـل هـذا الأخـير إلى مجتمع لا طبقي يسوده الإنسجام والتوافق في المصالح (المادّة) والأفكار (الـوعي) بـين أفراده. ولعلّ ما جعـل مـاركس يـدعو إلى إزالـة الطبقيـة مـن المجتمـع، هـو دراسـاته التاريخيـة تلـك التـي أقامهـا عـلى تـاريخ المجتمعـات، وقادتـه إلى فكـرة أنّ مجمـل الصراعات التي عرفها الإنسان منذ العهود القديمة إلى الـعصر الحـديث، إنّمـا كـان مـن وراءها وجود الطبقة كقوة مادية ومعنوية في المجتمع. ولقد برّر ذلك بكون :

أولا : وجود الطبقة في المجتمع يؤدي إلى خلق أشكال عديدة من الـوعي تعبر عن أفكارها وقيّمها وتصوّراتها الخاصّة والتي تكون في توافق مع واقعها المادّي (وعـي طبقي). وهو ما يجعل المجتمع يعرف حالات كثيرة من الاغتراب على مسـتويات عـدّة (الأيديولوجيا، السيّاسة، الأخلاق، الحقوق، الفلسفة، الفـن ...) مـا دام هنـاك تعـارض مادي وذهني بين فئاته المختلفة.

ثانيا : وجود الطبقة في المجتمع يؤدي إلى تنـاحر الطبقـات فـيما بينهـا بسـبب تعارض المصالح، وهذا ما يجعل هذا الأخـير يعـيش ظـاهرة الصراع الطبقـي. هـذا مـا يأخذنا إليه قول ماركس:

> **" ... إنّ تاريخ كل مجتمع حتّى أيامنا هذه قد صنعته تناحرات طبقية، تناحرات ارتدت، تبعا للعهود، أشـكالا مختلفـة، ولكـن. أيـا كـان الشـكل الـذي ارتدتـه هـذه التناحرات، فإنّ استغلال قسم مـن المجتمـع مـن قبـل آخر هو واقعة مشتركة بين سـائر العصـور. إذن فلـيس ثمـة مـا يـدهش إذا كـان الـوعي الاجتماعـي في سـائر**

العصور، رغم كل تنوعها واختلافها، يتحرك في إطار بعض الأشكال المشتركة، أشكال للوعي لن تذوب تماما إلاّ مع زوال تناحر الطبقات زوالا تاما..." [1]

إذن، فزوال الطبقة من المجتمع هو أسمى غاية يمكن أن تتحقق في كنف الشيوعية. لأنّ مفهومها مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الاغتراب لدى ماركس. فمتّى كانت هناك طبقة تحمل أبعادا مادية وأيديولوجية خاصة كان هناك اغتراب في المجتمع بالنسبة للطبقات الأخرى. ومتىّ زالت هذه الطبقة زال الاغتراب.

النتيجة التي يمكننا أن نصل إليها في الأخير هي أن البرولتاريا كطبقة وكقوة مادية ثبتتها المرحلة الاشتراكية لابدّ أن تلغي وجودها في هذه المرحلة (الشيوعية) كطبقة وتذيب نفسها في الطبقات الأخرى حتّى لا يعيد التاريخ نفسه.

3/- إزالة الدولة : (L’Extinction de l’Etat)

تعتبر المرحلة الشيوعية بالنسبة إلى ماركس مرحلة تغيير حاسم، ليس فقط على المستويين الاجتماعي والاقتصادي كما ينص عليه المبدأ العام " من كل حسب قدراته، ولكل حسب حاجاته ". بل على المستوى السيّاسي أيضا. ففيها تعرف الدولة من حيث هي هيئة سياسية رسمية نهايتها وزوالها من على خارطة الحياة السيّاسية، ليحل محلّها تنظيم إداري جديد يعرف بنظام الإدارة الذاتية الشيوعية، والذي يتشكل أعضاءه من أفراد المجتمع المنضوين تحت راية الحزب الشيوعي (Parti communiste) الذي يسهر على تطبيق البرامج السيّاسية والاجتماعية والاقتصادية المنبثقة عن المبادئ الشيوعية التي لأجلها قامت ثورة البرولتاريا [2].

---

[1] ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية، " مختارات فلسفية "، ص ص. 68-69

[2] V. Lenine. L’Etat et la Révolution, Op.cit., pp. 125-126

إنّ مهمّة إلغاء الدولة وإزالتها من الحياة السيّاسية والاجتماعية والاقتصادية هي ما يسميها ماركس وانجلز * بعملية زوال الدولة [1]. والسؤال المطروح هو : لماذا زوال الدولة ؟ وما مدى أهميّة هذا الإجراء بالنسبة إلى ماركس ؟

بالنسبة إلى ماركس الذي خاض في مجال نقد الظاهرة السيّاسية في المجتمع البورجوازي الحديث نقدا لاذعا، معتبرا إيّاها شكلا من أشكال الاغتراب، فإنّه لم يجد بُدّا في اعتبار الدولة أساس هذا الاغتراب (الاغتراب السيّاسي). بل الأداة الأساسية المكرّسة لكل ظواهر الاغتراب الأخرى على اعتبارها رأس السلطة في المجتمع [2]، هذا من جهة. من جهة أخرى، فهي في حد ذاتها تمثل طبقة محدّدة بشروط معيّنة. لذا جاءت ضرورة الدعوة إلى زوالها لأنّ في هذا الإجراء زوالا لكل مظاهر التمييز الموروثة أيديولوجيا عن مرحلة النظام الرّأسمالي، ويعلن بدلا منها عن ميلاد مجتمع آخر جديد خال من كل ما يجعله شبيها ومماثلا بمرحلة المجتمع البورجوازي. من هنا فإنّ الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية يميّزه سياسيا القضاء الكلي على الدولة (دولة البرولتاريا) [3].

عملية القضاء على الدولة نهائيا كما حدّدها ماركس من شأنها أن تحقق نتائج كثيرة على أصعدة عدّة هي :

---

* فريدريك انجلز (Friedrich Engels) (1820م-1895م) صديق ماركس في الكفاح إلى جانب البرولتاريا.

[1] Ibid., p. 105

[2] كارل ماركس، فريديك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية "، ص. 60

[3] V. Lenine. L'Etat et la Révolution, Op.cit., p. 128

1)- الصعيد السيّاسي : (Plan Politique)

وجود الدولة في المجتمع هو في نظر ماركس وجها من أوجه التسلط والاستبداد. لهذا فهو لا يتوانى في وصفها بكل أنواع النعوت التي تصب كلّها في معنى العداء. فالدولة أداة قهر، قمع، قوة، شرطة، عسكر [1]. لذا كان لابدّ من القضاء على هذا الإطار المستلب لكرامة وحرّية الأفراد.

إذن، فبقاء الدولة لهو في نظر ماركس استمرار للهيمنة وحالة الاغتراب. لذا كان لابدّ من إلغاءها جذريا من المجتمع كشريطة لتجاوز الاغتراب السيّاسي ومن ثم كل ظواهر الاغتراب الأخرى. وهذا ما تتطلبه المرحلة الشيوعية.

2)- الصعيد الاجتماعي والاقتصادي : (Plan Social et Economique)

زوال الدولة من على رأس المجتمع باعتبارها طبقة سياسية يؤدي إلى الاضمحلال الكلي لجميع الطبقات الأخرى الموروثة عن المرحلة الرّأسمالية، حيث تذوب كلّها في طبقة واحدة. ممّا يسمح بإلغاء كل الفوارق الاجتماعية نتاج تعارض المصالح بين الأفراد. هذا من جهة. من جهة أخرى، فإنّ أهمّ غاية اجتماعية واقتصادية يمكن لهذه المرحلة أن تحققها، هي انتقال ملكية وسائل الإنتاج من بين أيدي الدولة إلى الشعب حيث تصبح مشاعة فيما بينهم، لكنّها تبقى تحت نظام الإدارة الشيوعية.

وهكذا فإنّ الطابع العام الذي يميّز هذه المرحلة هو خلوّها التام من جميع الطبقات. فبزوال الدولة تكون قد زالت الطبقية ويعلن عن ميلاد مجتمع جديد وهو المجتمع اللاّطبقي.

---

[1] Ibid., p. 128

3)- الصعيد الأيديولوجــي : (Plan Idéologique)

إنّ مختلف الأفكار والتمثلات والنظريات والـنظم (الأيـديولوجيا) السـائدة في المجتمعات عبر مختلف العصور. إنّما كانت دائما حسب تفسير ماركس المادّي للتـاريخ (المادّية التاريخية) تعبيرا عن وعي الطبقـة السـائدة مادّيـا. وعـي يكـون انطلاقـا مـن الحياة الواقعية للأفراد، أي مرتبط أساسا بنشاط البشر المادّي ونمط تعـاملهم (ظـروف الإنتاج) " إنّ إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يـرتبط، قبـل كـل شيء، بصـورة مبـاشرة وصحيحة، بنشاط البشر المادّي وتعاملهم المادّي، إنّه لغة الحياة الواقعية ... " [1]. لهـذا فإنّه حين يتم الإعلان رسـميا عـن إلغـاء الدولـة كطبقـة مـن عـلى السـاحة السيّاسـية والاجتماعية والاقتصادية، فإنّه يتم بـذلك الإعـلان عـن إلغـاء مختلـف أشـكال الـوعي (الأيديولوجيا) التي تصنع في المجتمع أنماط مميّزة (السيّاسـة، الأخـلاق، الـدين، الفـن، القانون، الفلسفة...) إنطلاقا من واقع خاص ومميّز أيضا. والمرحلة الشيوعية –حسب ماركس- كفيلة بأنّ تحدث مثل هذا التغيير عـلى مسـتوى المنظومـة الأيديولوجيـة، إذ أنّها تعيد بناء أيديولوجيا جديدة وفقا لعلاقـات الإنتـاج السـائدة في المجتمـع الـراهن (الشيوعي) مادام أنّ البنية الفوقية هـي انعكـاس للبنيـة التحتيـة " ألا يـبرهن تـاريخ الأفكار على أنّ الإنتاج الذهني يتغير مع تغير الإنتاج المادّي " [2].

إذن، فتغيير علاقات الإنتاج وواقع الحياة المادّية بصفة عامّـة (شـيوع أدوات الإنتاج بين أفراد المجتمـع) ومـن ثـم إلغـاء الدولـة (دولـة البرولتاريـا) كطبقة متميزة وأداة متسلطة، يصـحبه بـالضرورة تغيـير عـلى مسـتوى وعـي الأفراد، إذ تصبح مجمل الإنتاجات الفكرية إنعكاسا لما هو سائد في وجـودهم

---

[1] كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية ، ص. 57

[2] المصدر نفسه، ص. 68

الاجتماعي " ليس وعي الأفراد هو الذي يحدّد وجودهم، بل على العكس فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم " [1].

هكذا يتم قهر ظاهرة الاغتراب الأيديولوجي وكل ظواهر الاغتراب الأخرى المنبثقة عنها.

في نهاية التحليل، نصل إلى أنّ الثورة الاشتراكية -الشيوعية التي دعا إليها ماركس أغلبية الجماهير الكادحة (البرولتاريا) عبر العالم للنّيل من الرّأسماليين وإسقاط نظامهم. تعد من وجهة نظره الحل الأمثل والأخير للتغلب على ظاهرة الاغتراب وتجاوز كل مظاهرها. فمادام أصل الاغتراب مادّيا فإنه لا يمكن الرّد عليه إلاّ بالقوة المادّية (الثورة). هذه الأخيرة هي وحدها الكفيلة بعملية إحداث التغيير الجذري الحقيقي والشامل على مستوى كل الأوضاع في المجتمعات انطلاقا من الأساس (القاعدة). وعلى اعتبار أنّ الوجود المادّي للأفراد هو الذي يحدّد في النّهاية مختلف أشكال الوعي في المجتمع. فقد كان لزاما -حسب ماركس- العمل على تغيير أسلوب إنتاج هذا الواقع المادّي حتّى ينشأ وعيا آخرا جديدا مماثلا له.

هذا ما رمى إليه ماركس طيلة مسيرة نضاله في سبيل المصلحة العامّة والعليا لكل الجماهير الكادحة والمستضعفة (المستلبة والمغتربة) في أصقاع العالم. مؤمنا إيمانا راسخا بأن الطريق نحو التحرّر البشري الشامل يمر حتما بالثورة الاشتراكية- الشيوعية كآخر أشكال النضال ضد الاستبداد والعبودية (الاغتراب).

إنّ أهمّ النقاط التي يمكن أن نستنتجها من خلال ما تقدم ذكره تتلخص فيما يلي :

1- الطريق نحو الشيوعية يمر بالاشتراكية.

---

[1] Karl Marx. F. Engels. Etudes philosophique, Op.cit, p. 218

2- وجود الدولة مهّم في المرحلة الاشتراكية من أجل تثبيت قواعد النظام الجديد، لكنّه ليس كذلك في المرحلة الشيوعية.

3- المرحلة الشيوعية هي المرحلة التي يتم فيها القضاء كلّيا على كل آثار وبقايا المرحلة الرّأسمالية.

4- الشيوعية هي الطريق الأمثل نحو التحرّر البشري الشامل على مستوى كل المجالات.

5- الاغتراب ليس قدرا محتوما على الإنسان، كما أنّه ليس ظاهرة طبيعية محادثة له، فهو يظهر في التاريخ ويزول فيه.

6- التحرّر عملية تاريخية محضة وليس عملا عقليا (هيغل) " إنّ التحرّر عمل تاريخي وليس عملا عقليا ويمكن إنجازه في شروط تاريخية ".[1]

---

[1] ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية ، "مختارات فلسفية"، ص. 24

خاتمــة :

لاشك أنّه ما من أحد منّا يستطيع أن يتنكّر لتلك المكانة الهامّـة التـي يحتلهـا ماركس في تـاريخ الفلسـفة السيّاسـة والاجتماعيـة والاقتصـادية، وإن اختلفنـا معـه في وجهات نظره وطروحاته.

لكن هذا الكلام لا نعني به أبدا أنّ فكر ماركس على أهميّتـه يمكـن أن يرقـى إلى مستوى التأليه أو التقديس. ذلك أنّ الحياة الإنسانية في تطور وتغير مستمرين عبر الزمن. وهذا ما يجعـل كـل إنتاجـات الفكـر الـبشري وليـدة ظروفهـا وشروط واقعهـا الرّاهن وتتبدل بتبدلها. ولمّا كان الأمر كذلك، ولمّا كانت التجربة الموضوعية تقيم الأدلّة والبراهين على ذلك. فإننّا نستطيع القول بأنّ أفكار ماركس لم تكـن في جوهرهـا سـوى تعبيرا عن مرحلة معيّنة من مراحل التاريخ، هي مرحلة الاكتسـاح الشّرس للرّأسـمالية وما نجم عنها من شرور اجتماعيـة واقتصـادية جمّـة نتيجـة اخـتلال التـوازن وتصـدع العلاقـة بـين الطبقـة المالكـة لوسـائل الإنتـاج (الرّأسـماليون) والطبقـة غـير المالكـة (البرولتاريا). لذا فمن غير المنطقي أن نحكم على أفكار مـاركس بمعـزل عـن الظـروف والأجواء العامّة التي نمت فيها (مـادام أنّ الفكـرة وليـدة بيئتهـا). كـما أنّــه مـن غـير المعقول أن نتشبث بها وكأنها نماذج أخـيرة لكـل المحـاولات. فهـذا يتعـارض والصبغة الابسـتمولوجية للفكـر العلمـي والفلسـفي التـي تقـتضي أن تواكـب الأفكـار عصرهـا بحسب الزمان والمكان.

ولتقييم ما جاء به مفهـوم مـاركس حـول الاغـتراب نقـف عنـد الاسـتنتاجات التالية:

1/- إن فكرة ماركس حول الاغتراب لم تكن في شكلها ولا مضمونها مجـرد اجترار لفكرة سابقة مستهلكة فلسفيا ، وإنّما كانت بمثابة اكتشاف فلسفي (الأسباب) وعلمي (القوانين) أثريا فلسفة الاغتراب بشكل عام وطوراها في

اتجاه جديد غير الاتجاه المثالي الهيغيلي والاتجاه المادّي الفيورباخي، اللّذين مثّلتهما الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. وتأتي أهميّة ماركس في كونه :

أ/- نقل فكرة الاغتراب عند هيغل من مستواها المثالي كما تحدّد في فينومنولوجيا 1807م إلى المستوى المادّي (الاقتصادي-الاجتماعي) حيث إنّ الاغتراب الهيغيلي يتحدّد أساسا بتخارج الفكر عن ذاته في محاولة الاستحواذ على واقع ضروري وحبسه في مقولات منطقية ثابتة، وبالتالي فهو يفترض أساسا حالة أصيلة أولى وهي حالة تطابق الوعي مع ذاته تطابقا ماهويا ومنطقيا. بينما يمسرح ماركس هذا الجدل على المستوى الاقتصادي، بحيث ينتهي فكره مع رأس المال إلى أنّ هناك اغترابا مادّيا يبطّن العلاقات الاقتصادية الرّأسمالية : فمفهوم فائض القيمة يتضمن أساسا فكرة الاغتراب لأنّه يؤكد على فساحة الهوّة بين العمل (شروطه، ظروفه) ورأس المال.

ب/- نقل فكرة الاغتراب عند فيورباخ من مستواها المادّي الأنثروبولوجي كما تحدّد في جوهر المسيحية 1831م إلى المستوى المادّي الذي هو في علاقة بواقع الإنسان وشروطه المادية. حيث نجد أنّ فيورباخ ينتقد الظاهرة الدينية بوصفها ظاهرة أنثروبولوجية يخلقها الإنسان نفسه من باب كونه يحتقر قدراته وخصائصه المتفوقة فيعزها إلى كائن وهمي أسمى (الله). بينما ماركس وإن كان بدوره يركز على البعد الأنثروبولوجي لهذه الظاهرة (الإنسان هو الذي يصنع الدين) إلاّ أنه يربط جذورها بواقع الإنسان المادّي الذي هو مرهون بشروط اجتماعية محّددة تسهم في خلق الدين.

انطلاقا من هذا التعميم (الإنسان وعالمه) نكتشف أنّ مفهوم ماركس للمادّة لم يكن مفهوما قاصرا منحصرا في الإنسان وحده -كما هي الحال عند فيورباخ- وإنّما شمله وعالمه (ظروفه الاجتماعية والاقتصادية) على حد سواء.

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أنّ فلسفة ماركس تعتبر فلسفة ماديّة استنادا إلى الأساس الذي انطلقت منه في تفسيرها للظواهر التي تحيط بعالم الإنسان. فهو لم يلغ جانب الوعي. وهو ما نلاحظه من خلال حديثة عن التجليات المختلفة لظاهرة الاغتراب (الأيديولوجيا، الدين، الأخلاق، السيّاسة ...). من هنا فالقول بوجود ماديّة محضة قول فيه مغالطة. فماركس لم يتنكر في فلسفته للفكر كما أنّ هيغل لم تمنعه فلسفته المثالية من الإعتراف بالواقع المادّي. ولقد عرفت ماديّة ماركس أربع محطّات هي :

1/- المادّة التي تشمل الإنسان.

2/- المادّة التي تشل العالم المادّي (الواقع).

3/- المادّة التي تشمل الحياة الاقتصادية.

4/- المادّة التي تشمل المال (فائض القيمة، رأس المال).

ج- ماركس كان له الفضل في اكتشاف ذلك البعد المادّي (أصل الاغتراب) لظاهرة الصراع الاجتماعي التي عاشها الإنسان عبر مراحل مختلفة من تاريخه. لكن ما تجدر الإشارة إليه، هو أنّ فكرة (الصراع الطبقي) في حد ذاتها لا تعود إلى ماركس وإنّما هي اكتشاف لفلاسفة فرنسيين يحسبون على الفلسفة الاشتراكية الفرنسية [1]. هذا ما يدل على أثر الاشتراكية الفرنسية في فلسفة ماركس (بورودون (Proudhon)، لويس بلانك (Louis Blanc)، بيار لورو (Pièrre Leroux)، باكونين (Bakounine)) وغيرهم.

د- ماركس كشف عن أفكار جديدة لم تشر إليها الفلسفات السابقة كفكرتي (الماديّة التاريخية) و(الماديّة الجدلية). وهنا تكمن قيمة نظرية ماركس الفلسفية (اكتشاف الأسباب) والعلمية (اكتشاف القوانين). إذ أنّها لم تكن مجرد اكتشاف لأسباب موضوعية (ماديّة) مسؤولة مباشرة عن ظهور حالة الاغتراب في حياة الإنسان تاريخيا. وإنّما كانت أيضا بالإضافة إلى ذلك

---

[1] Roger Garaudy. Clefs pour Karl Marx, Op.cit., p. 63

اكتشافا لشيء آخر أهمّ، وهو القوانين العامّة التي تجعل الاغتراب كظاهرة يطفو على سطح التاريخ كلّما توفرت شروط معيّنة. هذا ما نكتشفه من خلال تركيز ماركس على علوم مختلفة ربطها بموضوع الاغتراب (علم التاريخ، الأنثروبولوجيا، علم الأديان، علم الاجتماع، علم السيّاسة) وأخيرا علم الاقتصاد الذي انتهى به إلى نظرية فائض القيمة (جوهر الاغتراب الاقتصادي).

2/- إنّ نظرية ماركس حول الاغتراب على الرغم من أهميّتها الفلسفية وقيمتها العلمية، إلاّ أنّها لا تخلو في محتواها عن الكثير من المطبّات شأنها شأن النظريات الأخرى (هيغل، فيورباخ). وهذا ما يظهر لنا من خلال :

أ/- تحدث ماركس في فلسفته عن تجليات مختلفة لظاهرة الاغتراب، لكنّها لم تكن الأخيرة في حياة الأفراد والمجتمعات. ذلك أنّ الإنسان المعاصر يعيش حاليا أشكالا أخرى للاغتراب لم تكن على أيام ماركس ولم يتنبأ لها كالاستلاب التكنولوجي الذي هو نتاج المجتمعات الصناعية المتطورة. وهو ما تحدث عنه بإسهاب (هربرت ماركوز) في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد حيث يقول : " ... وبمقدار ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بعد الجسم والروح الإنسانيتين، يصبح مفهوم الإستلاب بالذات إشكاليا، فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الإستقبال، وفي بيتهم الأنيق ... " [1].

هذا ما يدل على أنّ ظاهرة الاغتراب مستمرة في التواجد عبر التاريخ، وتتخذ لها في كل مرحلة أوجه جديدة بحسب الزمان. إذن فمن العبث الحديث عن حلول جذرية نهائية -كما يعتقد ماركس- لهذه الظاهرة الملازمة للإنسان.

---

[1] هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة : جورج طرابيشي، الطبعة الثالثة (بيروت، منشورات دار الآداب 1973م)، ص. 45

ب/- اعتـبر مـاركس أنّ الاشـتراكية هـي الخـلاص الشـامل للإنسـانية مـن كـل ظـواهر الاغـتراب، لكنّـه غـاب عـن ذهنـه أنّ هـذه الاشـتراكية نفسـها قـد تتحـول إلى مصـدر للاغتراب. وهو ما أشار إليه (إيريك فـروم) في كتابه La Conception de l'Homme chez Marx. حين رأى أنّ الاشتراكية التي جاء بـها مـاركس تتضـمّن شـكلا آخـرا مـن الاستلاب لم يتنبه إليه هـذا الأخـير، وهـو الاسـتلاب البيروقراطـي النـاتج عـن التنظـيم المركزي الذي هو أحد سمات النظام الاشتراكي[1].

ج- ينتهـي مـاركس مـن خـلال بحثـه في تـاريخ المجتمعـات الإنسـانية إلى أنّ الصراع الطبقي (الاجتماعي) ظاهرة تاريخية صاحبت الإنسان عبر مختلف المراحل الاجتماعية التي عاشها. وما صراع البرولتاريا ضد الرّأسماليين إلاّ شكلا حـديثا تمخـض عـن سلسـلة الصراعات الاجتماعية المتعاقبة في الزمن – وكأنّهـا إرث تـاريخي للمجتمعـات يتـداول فيما بينها. -ولأجل القضاء نهائيـا عـلى هـذه الظـاهرة واجتثـاث جـذورها مـن حيـاة الإنسان، اقترح حلولا عملية (ثورية) أراد أن يتجاوز بـها كل الحلول السـابقة (هيغـل، فيوربـاخ) شكلا ومضمونا.

لكن السؤال المطروح هو : كيف لم يتصور ماركس صراعا اجتماعيـا مـن نـوع آخر، كالثورة على الوضع الاشتراكي مثلا أو الشيوعي، على اعتبار أنّ الصراع ظهر في كـل مراحل التاريخ. فلماذا إذن لا يعاود الظهور في شـكل آخـر وزمـن آخـر ؟ أم أنّـه كـان يملك من الثقة بالنظرية ما جعله يعتبرها الخلاص المطلق للإنسانيـة ؟

بـهذا يكون ماركس قد وقع في تناقض مع مفهومه للتاريخ. إذ كيف يعقل أن يوقف (نظريا) حركة التاريخ، وكان في وقـت سـابق قـد أقـرّ بـأنّ

---

[1] Erich Fromm. La Conception de l'homme chez Marx, (Paris, Petit Bibliothèque Payot), p. 11

مظهرها الماديّة التاريخية وجوهرها الماديّة الجدلية (صراع الطبقات)، وما دام يرى الأمر كذلك فإنّ ظاهرة الصراع الطبقي حلقة لا يمكن فصلها عن حركة التاريخ وإلاّ توقف هذا الأخير عن الحركة. وبالتالي فإنّه يستحيل تصوّر مجتمعات خالية من الصراعات الاجتماعية، فهي سُنة لازمت وتلازم الإنسان مهما اختلف الزمان والمكان. قد نستطيع أن نخفف من حدّتها لكن أن نقضي عليها نهائيا فهذا أمر مستحيل لأنّ طبيعة الكون نفسها مبنية على مبدأين نقيضين (الخير والشر). إذن، فتصوّر مجتمع خال من الصراعات تصوّر مثالي (طوباوي).

د- إذا أخذنا برأي ماركس، واعتبرنا أنّ الثورة (الاشتراكية-الشيوعية) الحل الأمثل للقضاء نهائيا على معاناة البرولتاريا (الاغتراب). فلماذا إذن شهد عصرنا الحالي نشوب ثورات وانتفاضات الشعوب الكادحة على حكوماتها في مناطق عديدة من العالم كانت بالأمس تأخذ من الاشتراكية منهجا لها (رومانيا، بولونيا، تشيكوسلوفاكيا، ألمانيا الشرقية، الاتحاد السوفيتي ...) أفليس هذا دليلا على استمرار معاناة البرولتاريا بالرغم من وجودها تحت مظلّة النظام الاشتراكي (الشيوعي) الذي جاء كمخلص لها ؟ فأين يكمن الخلل إذن ؟ أهو في النظرية ؟ أم في طريقة تطبيقها ؟.

هـ- إذا أخذنا برأي ماركس واعتبرنا الرّأسمالية نظام كلّه مساوئ للإنسان عموما والبرولتاريا على وجه الخصوص. هذا يجعلنا نستنتج أنّ الاشتراكية نظام كلّه محاسن. فلماذا إذن نشهد اليوم اضمحلال هذا الأخير يوما بعد يوم في بلدان عديدة من العالم، حتّى تلك التي كانت بالأمس القريب تعد قلاع الفكر الاشتراكي (الإتحاد السوفيتي سابقا، الصين، أوربا الشرقية)، لكنّها اليوم تطرق باب العولمة التي فرضها العالم الليبيرالي ؟ لماذا فشلت التجربة

الاشتراكية في تحقيق الاستمرارية في حين نجحت التجربة الرّأسمالية رغم كل ما قيل فيها من عيوب ومساوئ ؟

أخيرا، ومهما أردنا أن نلّم بفكر (كارل ماركس) في أي من جوانبه (الاغتراب)، فإننّا لا نستطيع أبدا أن ندرك هذه الغاية، ذلك أنّ بحره الفلسفي أوسع وأعمق من أن ننفذ إلى قراره. ويبقى ماركس شخصية فلسفية إنسانية متميّزة جديرة بالاحترام لسببين هما :

1/- **ثراءه المعرفي :** فهو استطاع أن يجمع بين حقول معرفية متنوعة (فلسفة، اقتصاد، حقوق اجتماع، سياسة، انثروبولوجيا، رياضيات ...) وهذا كلّه ليس بالأمر الهيّن من وجهة نظر العلمية.

2/- **نزعته الإنسانية :** ماركس لم يكن مجرد ناقد لأفكار معيّنة، وإنّما كان متبنيا لمشروع إصلاحي إنساني الأبعاد، غايته خدمة الإنسان وتحريره من كل ما من شأنه أن يستعبد إنسانيته. ولقد ضحى بأمور كثيرة في حياته من أجل تحقيق هذا المبدأ منذ أن كان شابا إلى أن أدركه الأجل (1883م).

قائمة المصادر والمراجع

1/ قائمة المصادر:

أ) بالعربية:

- ماركس (كارل):

1- بؤس الفلسفة، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، (بيروت، دار الفارابي، 1979).

2- المسألة اليهودية، ترجمة: محمّد عيتاني، (بيروت، منشورات مكتبة المعارف، دون تاريخ).

3- نقد برنامج غوتا، ترجمة: الدكتور فؤاد أيوب، (دمشق، منشورات دار دمشق، 1964).

4- الأنظمة العامة لرابطة الشغيلة الأممية، المجلّد الأول، (موسكو، منشورات التقدم، 1967).

5- رأس المال، المجلّد الثالث، ترجمة: الدكتور محمّد البراوي، (بيروت، دار الهدى للطباعة، دون تاريخ).

- ماركس (كارل)، انجلز (فريدريك):

6- بيان الحزب الشيوعي، الطبعة الثالثة، ترجمة: الدكتور فؤاد أيوب، (دمشق، منشورات دار دمشق، 1969).

7- حول الدين، "مختارات فلسفية"، ترجمة: ياسين الحافظ، الطبعة الأولى،، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1974).

- ماركس (كارل)، انجلز (فريدريك)، لينين (فلاديمير):

8- المادية التاريخية، "مختارات فلسفية"، ترجمة حنّا عبود، (بيروت، دار الفارابي، 1975).

- هيغل (جورج):

9- فينومنولوجيا الفكر، ترجمة: مصطفى صفوان، (الجزائر، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، 1981).

ب) باللغة الأجنبية:

- Feuebach (Ludwig) :

1- L'Essence du Christianisme, Tra. Jean Pierre Osier et Jean Pierre Grossier, (Paris : François Maspéro, 1973).

- Hegel (George) :

2- Leçons sur la philosophie de la religion, 1ère partie, Tra. J. GIBLIN, (Paris : J. Verin, 1995).

- Marx (Karl) :

3- Economic and Philosophic Manuscrits of 1844. Second Impression (Moscow : Foreign Languages Publishing, 1961).

- Marx (Karl), Engels (Freiderich):

4- L'Ideologie Allemande, Tra. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et René Carlette (Paris: Editions Sociales, 1968).

5-Etudes Philosophiques (Paris : Editions Sociales Internationales, 1935).

2/ قائمة المراجع:

أ) بالعربية:

1- إنجلز (فريديريك): "لوفيغ فيروباخ" ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، (دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، دون تاريخ).

2- شاخت (ريتشارد): الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، الطبعة الأولى، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980).

3- العريبي (محمّد): فيورباخ بين الاغتراب والثورة، (تونس، دار التقدم للنشر والتوزيع، 1981).

4- غارودي (روجيه): فكر هيغل، ترجمة: إلياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، دون تاريخ).

5- ماركوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، الطبعة الثالثة، (بيروت، منشورات دار الآداب، 1973).

ب) باللغة الأجنبية:

1- Fromm (Erich) : La conception de l'homme chez Marx, Trad : M. Matignon, (Paris , Petit Bibliothèque Payot, 1961).

2- Garaudy (Roger) : Clefs pour Karl Marx, (Paris, Editions Seghers, 1964).

3- Hyppolite (Jean) : Genèse et structure de la Phénoménologie de l'ésprit de Hegel. Tome 1, (Paris, Aubier, édition Montaigne).

4- Lenine (Vladimir) : l'Etat et la Révolution. Deuxième édition, (Pekin, Edition en Langues Etragères, 1976).

5- Michel (Jacque) : Marx et la Société Juridique, (Alger, Office des publications Universitaires).

6- Shaff (Addam): Le Marxisme et L'individu. (Paris, Librairie Armond Golin, 1968).

- القواميــس:

*** باللغة العربية:**

1- إدريس سهيل: المنهل، قاموس فرنسي-عربي، الطبعة التاسعة عشرة، (بيروت، دار الآداب، 1998).

2- الحلو عبده، معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي-عربي، الطبعة الأولى، (بيروت، المركز التربوي للبحوث والإنماء، 1994).

*** باللغة الأجنبية:**

3- Collin Peter, Knox Helen, Lédésert Margaret, Lédésert René : HARRAP'S New Shorter. Dictionnaire Anglais-Français / Français - Anglais (London and Paris, Harrap Limited, 1982).

الفهـرس

Mouyn